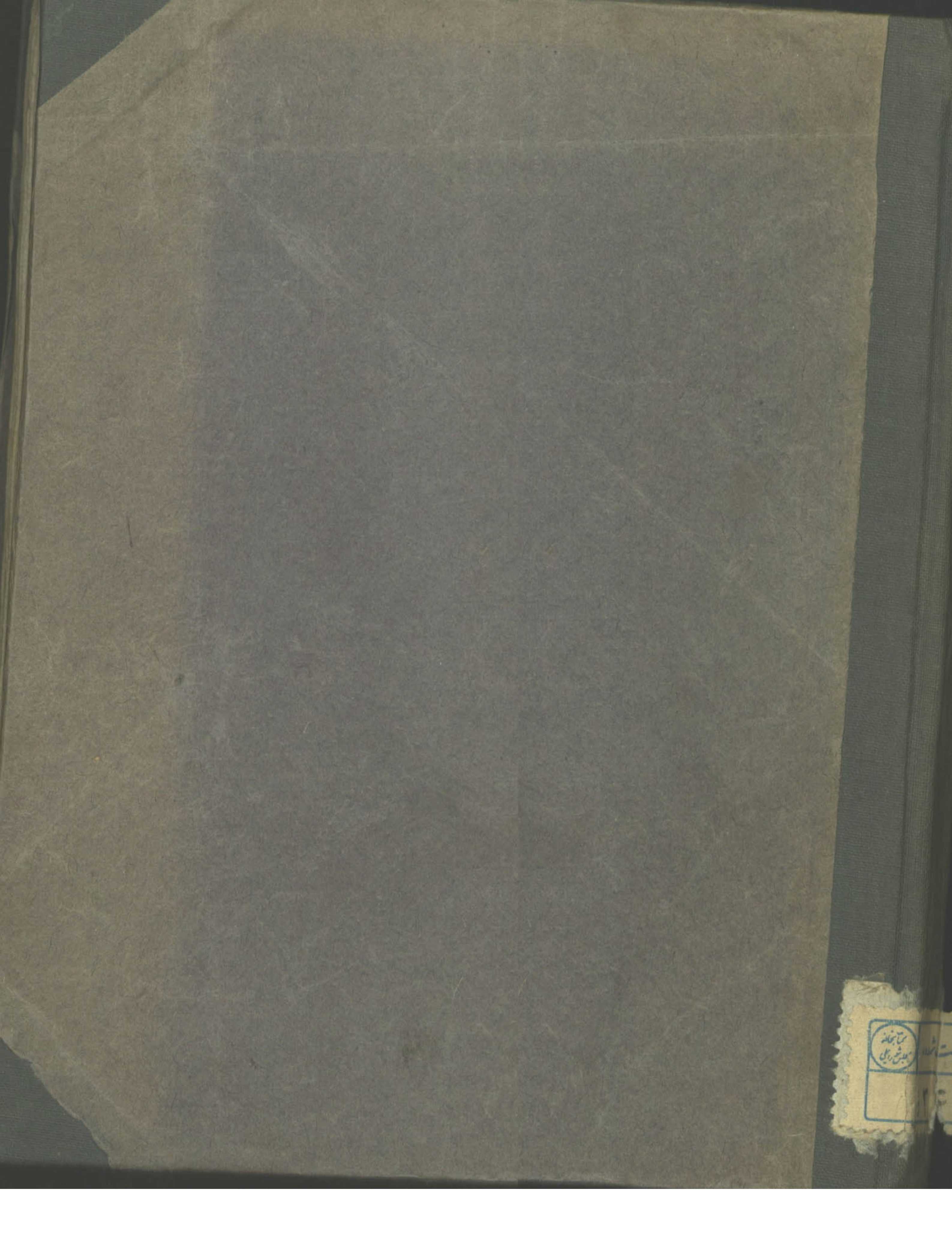
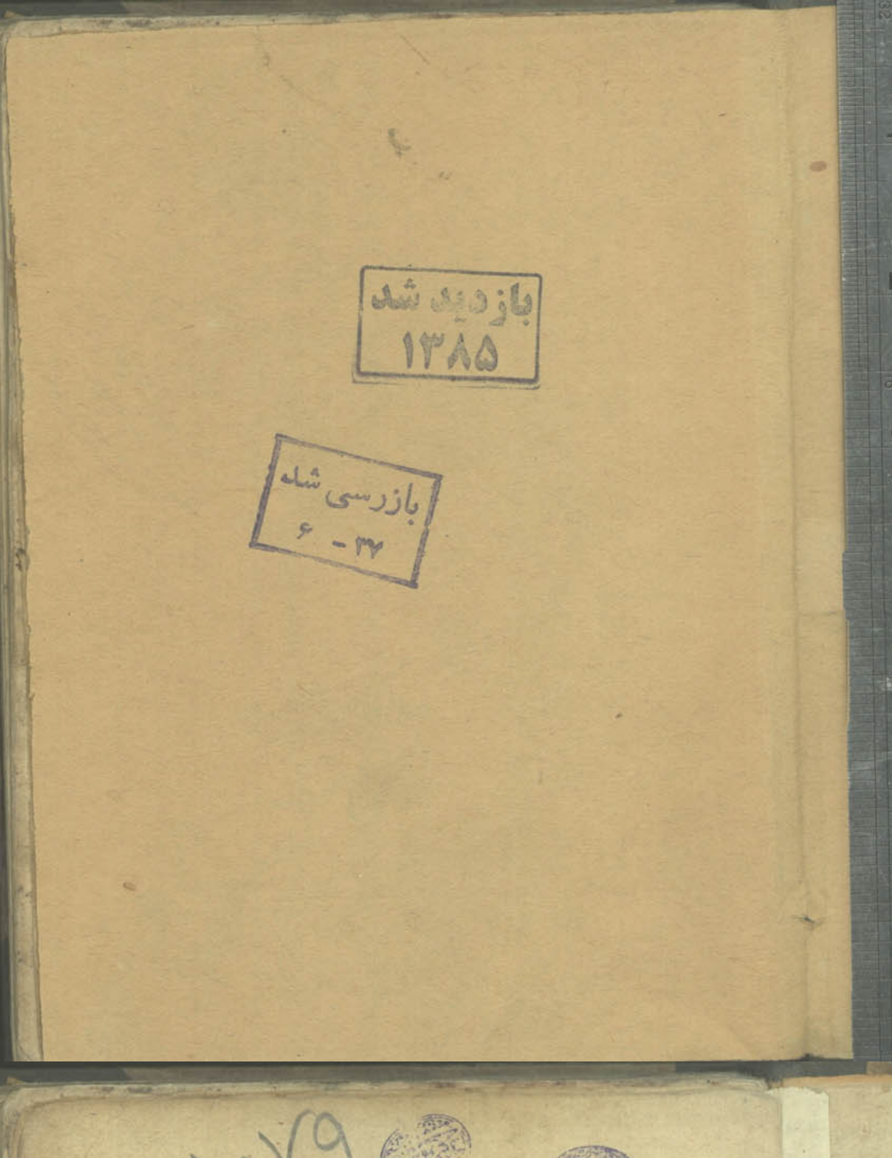
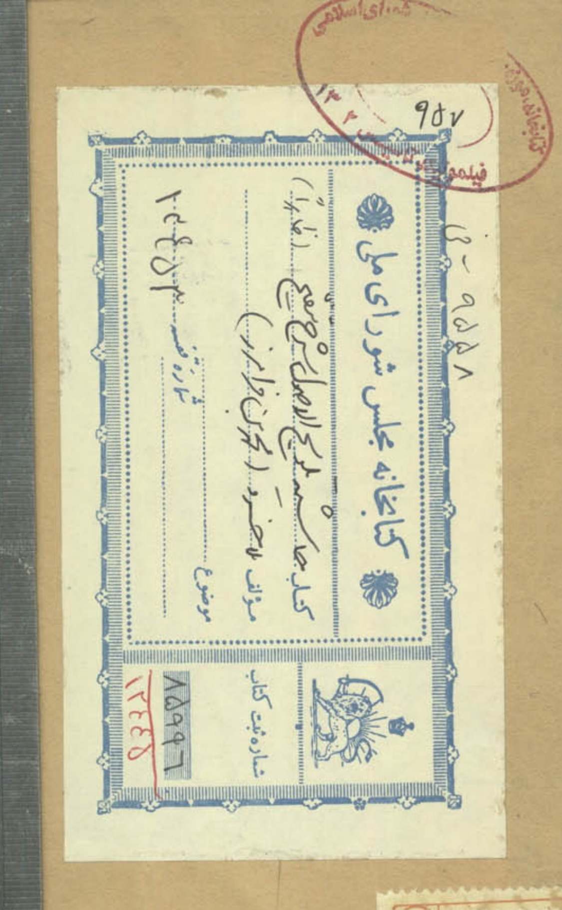
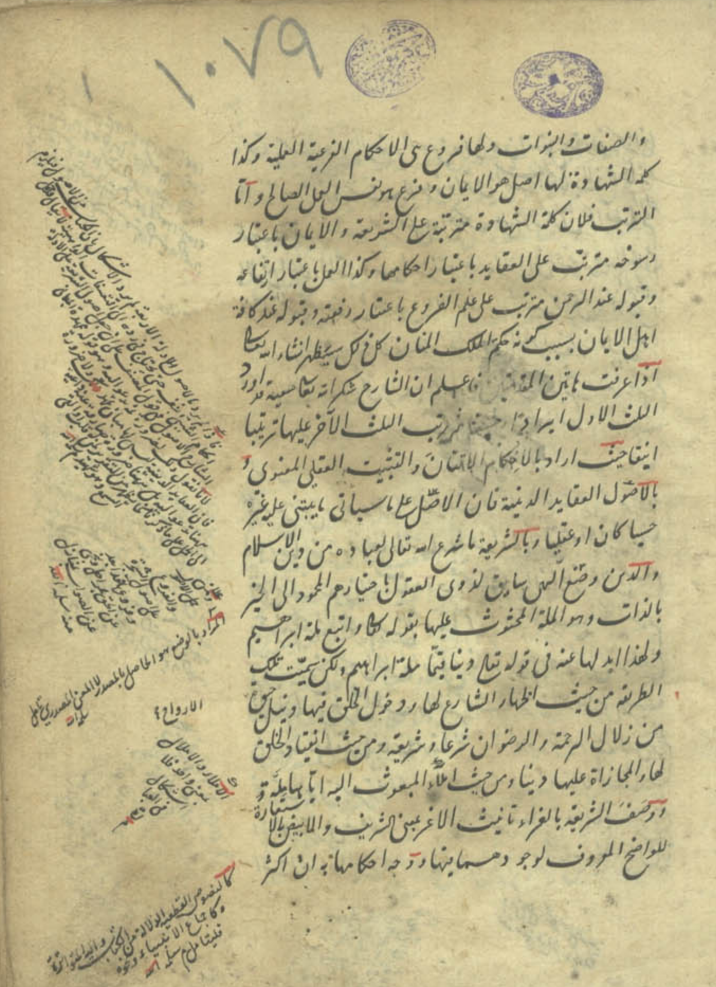
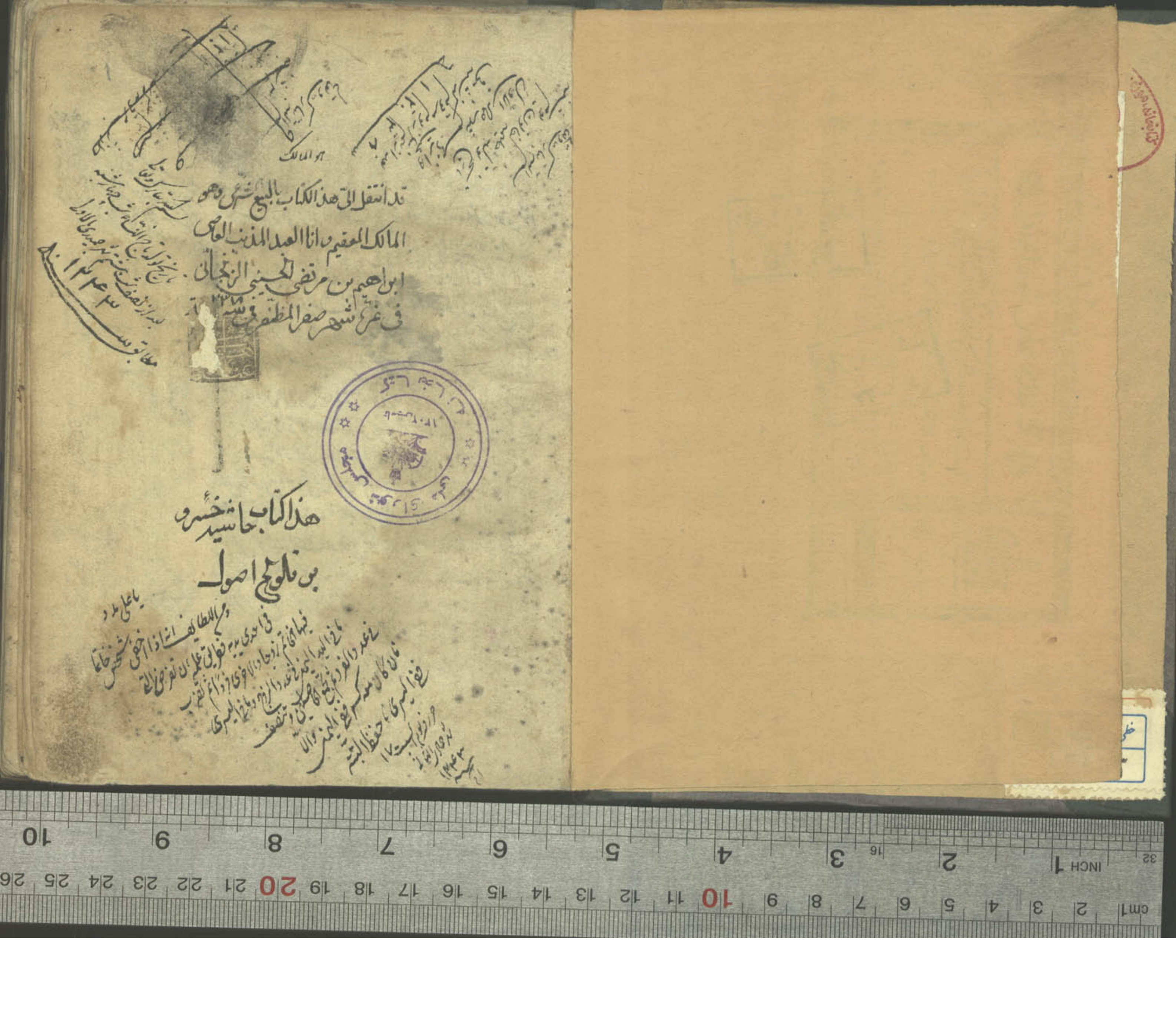

کتابخانه
مجلس شورای ملی





الحمد لله على نواله والصلوة على محمد وآله   الحمد لله الذي احكم
بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء
حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البنا كشجرة طيبة
اصلها ثابت وفرعها في السماء   اعلم ان الشارح روح
الله روحه واعلى في غرف الجنان [illegible] بعد ما وشح غرة كتابه وطرز
خطابه بالتيمن بالتسمية حصر جميع افراد الحمد وجنسه على الله سبحانه وتعالى
معلقا ذلك على بعض انعاماته الذي يحيط بفوايد الدنيا وعوايد العقبى
مع رعاية براعة الاستهلال فيه وفي الصلوة على النبي والآل على
وجه لم يسبقه احد اليه وحيث عدل اولى المهنى لديه وتوضيحه موقوف
على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى امكنت لا يصار الى المجاز سيما اذا
تضمنت من اللطايف ما لا يوجد في المجاز وقد امكنت ههنا مع ذلك
التضمن كما سيظهر انشاء الله تعالى فلا تمثيل ولا استعارة ههنا اصلا الثانية
ان لنا امرين ولكل منهما اصلا يبتنى هو عليه وفرعا يستند هو اليه واحد
الامرين مع اعتبار في طرفيه يترتب على الآخر مع اعتبار في جانبيه اما
الامران فاحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة واما ان لكل منهما
اصلا فلان الشريعة لها اصول هي العقايد الدينية من علم الذات والصفات





قد انتقل الى هذا الكتاب بالبيع الشرعي وهو
المالك المعظم وانا العبد المذنب العاصي
ابراهيم بن مرتضى الحسيني الزنجاني
في غرة شهر صفر المظفر
هذا الكتاب حاشية خسرو
بن تلويح اصول

العقايد مستفاد من السمع والبعض وان كان العقل مستقلا فيه لكنه اذا
طابق السمع تقوى وتثبت بلا مزية واقوى السمعيات الكتاب لانه لاعجازه
ثابت بنفسه ومثبت لغيره فكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم اراد
بالرفع اعلاء القدر وتنويه المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما يجي وبالفروع الاحكام
العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المايلة عن الاديان الباطلة في العرب
الحنيف المايل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم مستقيم
تدريس وقد غلب هذا الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب
اليه من هو على دينه فالحنيفية الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف ووصفها
بالسمحة بمعنى الجواد لرفعها التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة
وبالبيضاء لغاية وضوحها واشتهارها عند اولى الالباب او لكمال نقائها عن
دنس الشك ورين الارتياب ووجه رفعها بان اجابة الخواص العوام
وقبولهم لتلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار خطاب الملك العلام
ثم رتب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع
فروعها على طريق اللف والنشر حيث ذكر حتى الدالة على ترتب
ما بعدها على ما قبلها فانها ههنا للابتداء المفيد لذلك المعنى كما في قولهم
نظرت اليه حتى ابصرته لا الجر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف الجمل
ابدا كما تقرر في موضعه واراد بالكلمة كلمة الشهادة والباقية بالنوع على
السنة العباد الى يوم التناد بل الى ابد الآباد وباساسها الايمان فان

فان الاقرار مبني على التصديق وبرسوخه الطمينان القلب عليه
باللسان العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكفار
وبشموخه اي ارتفاعه غاية الى كله نشأ وقبوله عند الله ووجه الترتيب
ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول
وهو لا يكون الا بعد البعث ورسوخ الايمان لم يترتب على احكام
العقايد اذ كلما استحكمت بالدلايل القطعية ازداد الاطمينان
في الايمان وزالت الشكوك والاوهام المورثة للطغيان
وقبول العمل الصالح انما يترتب على معرفة احكامه المستفادة
من خطابه تعالى اذ لا يعمل بما يجب به اذا صدر عن علم كما قال الامام
الغزالي رحمه الله عليه العلم بدون العمل سفاهة والعمل بدون العلم
لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في نهاية
الحسن والنصفا حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء اقتباسا من قوله سبحانه وتعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء ملتبسا بل فيما ذكرته فان
المراد في هذا المقام من الانكار والانظار كشجرة خبيثة اجتثت من فوق
الارض ما لها من قرار او قد من مشكاة السنة لاقتباس
انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجلاء الارادة على اصفياء اثارها
فيا حسنا منها جاحين صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا
ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا فصله

عما قبله لاستبداد ما افاده في كونه محمودا عليه فانه ايضا نعمة لا يكتنه
كنهها كما قبلها ونظمه على نظام عجيب جامع للفوايد ورتبه على
ترتيب انيق حاو للفوايد فانه اورد نعمتين من اصول نعم الدنيا والآخرة
ثم فرع عليهما فرعين من النعم النافعة على طريق اللف والنشر بالترتيب
بعبارات جامعة للطايف منبع التهذيب ولكن انه اراد بالايقاد
الاظهار على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر النبوة او
قلبها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية فان كلا منهما جمع للانوار
الالهية ومنبع للاضواء الربانية وهي في الاصل الكوة الغير النافذة او
الانبوبة في وسط القنديل وجعل اضافتها الى السنة قرينة الاستعارة
وهي ههنا ما صدر عن النبي عليه الصلوة والسلام لبيان الاحكام من قول
ويسمى الحديث او فعل او تقرير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقا ويجوز
ان تكون الايقاد ترشيحا للاستعارة الاصلية وبانوار السنة العلوم
النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة بها ويجوز ان يرجع الضمير
الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير الوارد كل منها لبيان
ما فيه نوع خفاء وابهام من السنة على طريق التصريحية الاصلية ووصفه بالوهاج
بمعنى الوقاد من وهجت النار اتقدت او المتلالي من توهج الجوهر
تلالا على طريق الترشيح للمبالغة واما اسند ايقاد السراج الى الله سبحانه
وتعالى تنبيها على ان رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف
المبالغة والاستطراف في التوسل بسراج موقد من مشكاة السنة

السنة يقال فرح في اثره بكسر الهمزة اي في اثره والاثر بفتحتين
ما بقي من الشي فكان الخارج يتبع آثار رجل الذاهب او الآثار باللباس
معناه اللغوي وهو بتقدير الشي بمعنى آخر اذ الاصطلاحي لا يناسب
السياق والسياق والمعنى كشف وبين لاجل ان يتفق او يتوا
على اتباع الرسول اختيار دينه وشرعه احراء يتوسلون اليه وسبيلا
منه يتوصلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة بحار العلم و
الهدى بتلاطم امواجها ورجحانه قد عرفت ان المراد بالانوار
العلوم النظرية والعملية وبالسراج كامل النور يتوسل
الى استفادتها او لو الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية
والعملية حتى صادفت كالبحار ورتب على الثاني رؤية دخول
الناس في دين الله فوجا بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتضح
لهم سبيل اتباع الرسول بحيث لم يبق ان يوجد فيهم شاك لزم ان
يتبعه من فيه شايبة من الادراك والصلوة على من ارسله
الساطع الحجة شعوانا وظهيرا السطوع للارتفاع واضافة الساطع
الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف واللام في الساطع متعلقة
بعونا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة
تفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة لعونا تنبيها على استقلاله في استمرار
الاعانة ايضا كما قال صاحب الهداية ان المراد بالجديد الكلام كما
في القسم وانتصابهما اما على المفعول له لارسله على تضمينه معنى الجعل او على الحال

الحالية من الغيم البارز في ارسله والحجة جادة الطريق والسلطان
الوالي من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسياق والسياق دون
الحجة والبرهان والنصير مسر النصر والهدى الرشاد وههنا
بمعنى الهادي وانتصابه على المفعولية للمبعوث بتضمينه معنى الجعل
فيكون مبشرا حالا او حالان بطريق الترادف والتداخل
مبشرا ونذيرا اما منزلان منزلة اللازم او التقدير مبشرا ونذيرا
لهم وداعيا الى الله اي الى طاعته او جنته كما قال والله يدعوا الى
دار السلام الآية باذنه اي امره وحكمه منيرا اي معينا في تنائر
الشئ واستنار بمعنى اضاء اعتصم اي تقوى وتمسك يقال
اعتصم بكذا واستعصم به اذا تقوى وامتنع منها اي في تلك الدلالة
بما تواتر اي تتابع ومعناه الاصطلاحي لا يناسب المقام والنصوص
الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة في تشريف ساحته
اي ساحة الشريعة والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاصحاب
من استصحبه اي جعله صاحبا لنفسه والاحسان عند الشئ وحسنه المعنى
اغتنموا اجل النبي اياهم مصاحبين لنفسه وعده اياهم حسانا اجتماعا
بصحبته من المهاجرين بيان لمن فرغ من التزم والذين عطف على من
التزم والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الانقياد او المهاجرين
والانصار والمراد بهم ساير الاصحاب لكن المهاجرين والانصار
لما تقدموا اي الشرف والرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم

فلنا هو معه لا بعده كما في احساس المحسوسات غايته ان تجبر المطابقة من
جانب التعلق فتدبر ولا يخفى ما فيه وهو استلزامه كون الايمان
عبارة عن التصديق بعض ما انزل بطلانه ظاهر فالصواب في المخلص ما افاده ابن
الحاجب وبينه المحقق في شرح المختصر حيث قال والجواب انهم لم يكلفوا الا بتصديقه
وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه ولعلمه
بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن لا انما اخبرهم بذلك لا يخرج الممكن عن الامكان علم او خبر نعم لو كلفوا
بالايمان بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع
وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفا فايدة التكليف وهو الابتلاء
منهم لما ذكر ثم فلذلك لو علموا السقط منهم التكليف والقائل ان يقول
ليس معنى الوجوب الخ فيه بحث لانه بعد ما قال في توجيه كلام الحنفية وعلى توضيح
لا يجوز صدوره عن الله تعالى لا يتوجه هذا الاعتراض لان المراد ان هذا التكليف
قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم في نظر الشارع ولا شئ من القبيح جائز الصدور عنه
تعالى اما الاول فظاهرة واما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع افعاله مبنية على الحكمة
فلا يجوز ان يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه فعل من شأنه ان يستحق
فاعله الذم كان منافيا للحكمة وان كان قادرا عليه لانه ليس بممتنع بالذات فمعنى عدم
جواز صدوره عنه عدم تجويز العقل صدوره عنه كما في التنزيهات لا اللزوم وعدم
جواز الترك ليلزم الوجوب عليه فيكون هذا توسطا بين مذهب الاشاعرة القائلين
بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين

بالوجوب بمعنى عدم قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا اجيب بوجهين
الاول ان التكليف مطلقا آخره حاصل الجواب الاول المنافي في جواز نسخ الوجوب
لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل الثاني المنافقة في قوله والتكليف
مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل
ويستلزم تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله لان المذهب اي مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة
فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف من عرج متعلق
بقوله يتمكن وقوله غالبا متعلق به ايضا لكن بعد تعلق قوله من عرج به وفرق
بين الكثير والنادر حاصله ان الغالب اشتمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة
في الاصطلاح ولم يعتبر امكان القدرة الخ هذا اشارة الى التقرير الحكم
اذا اعتبروا امتداد الوقت في حق الفضل مع بعده كان ينبغي ان يعتبروا في حق امكان
القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وفي اخواته ايضا لان هذا اقرب الى الوقوع من
ذلك وقوله لان القضا ايضا متعذر اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان
القدرة وجوب القضا والقضا متعذر في هذه الصور اما في الحج فلان جميع سني العمر وقت
الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء كما سيأتي واما في الشيخ الفاني
فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا واما
في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعذر سقط القضاء بعد الوقت فلا حاجة لاعتبار
امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب
عليه قضاء ما صلى سابقا بخلاف مس الغموس الخ هذا اشارة الى جواب سؤال
تقريره ان امكان البر في الجملة اذا كان كافيا في الحلف بمس السماء لزم ان يكفي في

في بعض صور يمين الغموس ايضا وهو ان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان
اعادة الزمان الماضي وايجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح
آن القدرة التي شرطناها متقدمة بمعنى سلامة الاسباب والآلات فقط وقد وجدت
ههنا فيه بحث لان الوقت سلب بلا مرية ولا سلامة له وسيأتي في اول الفصل الثاني
ما يخالف هذا فتدبر فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وفيه بحث وهو ان
الظاهر ان المراد بالقدرة ههنا القدرة بالنظر الى الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح
لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح ان يتعلق به القدرة
وان كان مقدورا بمعنى ما تعلقت به القدرة قال التحرير في شرح الكشاف في تفسير
قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فان قيل لو كان الشئ هو الموجود وكما تزعمون لما كان
متعلقا للقدرة لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة والتأثير بها هو
الايجاد وايجاد الموجود محال قلنا المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم
واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال واما المقدور
فان اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصلح
ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وهو المعني بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع
الممكنات وان مقدوراته تعالى غير متناهية اقول قوله والتأثير بها هو الايجاد ممنوع
لجواز ان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل وعدمه في قولهم القادر هو الذي ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد
او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد او الاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود
حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا

على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشاء ولم يشاء وجوده لم يوجده ولكن هذا على ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع وبهذا اندفع ما نقال الخ اي بالتحقيق المذكور يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف بايقاع الفعل قبل وجود علته التامة التي من جملتها المباشرة وبالواجب انما يلزم اذا كلف بايقاعه مع وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة حاصله منع المقدمة المطوية

يعني ما ذكر في المتن من قوله لانه لا يجب الاداء اشارة الى الصغرى بتاويل اداؤه غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه فينتج انه لا يجب قضاؤه وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء حاصل الاستدلال ان عبادتنا بهذه القدرة في حق الاداء بالتوهم ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء ولا خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان للقضاء ايضا خلفا وهو المواخذة الاخروية اي يسر قدرة العبد على الاداء الواجب لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تاويلها وذلك لان على الداخلة على الاداء لا يجوز ان يتعلق بموجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل على العبد فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان يتعلق على بالقدرة المقدرة نوع خفاء قال والاظهر ان يقال الخ لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر قال صاحب الكشف ليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب

الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت ميسرة في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به

قال فخر الاسلام هذا القسم الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر وضعه المامور به في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال شراحه اي ما يكون صفة للمامور به قائمة بغير المامور به وهو الوقت اذ المامور به يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن وما اورد عليه ان صفة المامور به بمعنى الموقت كيف يصح ان يقوم بغيره الذي هو الوقت عدل المحرر عن تلك العبارة فقال المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت علم برد عليه شيء حق التقسيم ان يقال الخ لانه يكون المردد دائرا بين النفي والاثبات منها بالحصر العقلي او يقال الموقت اما ان يكون سببا الخ الاول كالصوم والنكاح والثالث كالصلوة والرابع كقضاء رمضان وفيه مناقشة لا تخفى وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا بلغ حد التواتر ولو معنى وههنا ليس كذلك ودفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت الخ التقديم ههنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى التقدم وانما قال وجوب الصلوة وان كان تقديم الصلوة ايضا على الوقت باطلا لان الكلام ههنا في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلوة فبطل ما قيل لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلوة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه فقد يريدان ههنا وجوبا ووجوب اداء الخ قال فخر الاسلام ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء

للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء يتراخى الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجب بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فيثبت بالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل هذا كلامه وفيه اضطراب كلام الشراح في تقرير مراده لا سيما في ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر في الكشف والعجب ان صاحبه حمل الاستطاعة على سلامة الالات ثم نقل ما ذكر الشيخ في بعض تصانيفه تقوية لكلامه مع انه غير ملايم لاصطلاحه التقوية فاراد المحرر بيان مراد المص على وجه يتبين به مراد فخر الاسلام وتوضيحه ان في الصلوة مثلا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم المفهوم من قوله تعالى اقم الصلوة مثلا من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدلوك الشمس مثلا فان المراد به اما الزوال فيكون سببا لوجوب الظهر او الغروب فيكون سببا لوجوب المغرب فانه تعالى لما امر باقامة الصلوة في هذا الوقت جعل الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كان ذمته فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعني بكونه جبريا كما سيأتي ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل اي التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسي باخراج الفعل من العدم الى الوجود في الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع في الفعل او وقت التضييق على ما سيأتي وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو اقم الصلوة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين

حين الشروع او حين التضييق ولهذا لم ياثم بالتاخير عن الشروع وبالترك في التضييق ووجوده ايضا سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته كما هو شان ساير الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب والالات لما عرفت في مباحث القدرة ان ذلك القدر من القدرة لا يكفي في وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة في كسبه المستجمعة لجميع شرائط التاثير كما هو المقرر عند الماتريدية جميع افعال العبد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة في الخلق اصلا فهذه القدرة لا تكون الا مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة عليه بالذات كما هو شان العلة التامة وهذا هو مراد فخر الاسلام بما نقلناه عنه فان معنى قوله ولهذا ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذي مر ذكره لا بالخطاب اي تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب كما في الكلام واوضح تحقيق ههنا مذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل الخ وبحث لان تفسير الوجوب بما ذكر صحيح لا غبار فيه وكذا ذهاب جمهورهم منه الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل لكن قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في التعريف على ما صرحوا به الترك في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلوة لزم الانسان بها لا بعينه هذا الجزء والاثم يكون وفيهما هو سعا في هذا الوقت مطلقا حتى لو ترك ما في مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول ولهذا كان له ان يؤدي الفرض بعده انما هو بالشروع او تضيق الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة للفعل اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف

قلنا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذي يقع الوجوب
صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي يقع الوجوب مضافا اليه في قولنا
وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجي وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن كون الفعل
بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب نفيا قبل اول اجزاء من
وقت الصلوة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان التارك بالنظر الى جميع الوقت
ولهذا يسمى واجبا موسعا ففي الجملة ظهر ثبوت وجوب الفعل في اول وقت الصلوة
وبالتوسعة مع عدم الفعل فيه في الخارج واما وجوب الاداء فلا يوجد في اوله بل بعد الشروع
او حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى الوجود ولما لم يعتبر
في الوجوب وجود الفعل وان نفسه معتبرا في مفهومه سميناه نفس الوجوب ولما
اعتبر في الثاني ذلك سميناه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي
واذا تاملت في هذا التحقيق الفائض علي من انوار التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء من وجوه احدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في
وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لاخذه في مفهوم
الوجوب وثانيها ان وجود الفعل في الخارج لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة
عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه في الجملة ولما اعتبر ذلك في وجوب
الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الوجوب
في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان
ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد
الشروع او حين التضييق الاول مختار صاحب الكشف والثاني مختار المصنف والثالث

والثالث مختار التحرير الحمد لله على التوفيق لمثل هذا التدقيق والتحقيق   نوع اذ فرقوا
ثلاث فرق الخ   اي على تقدير القول بتاخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع
قوله ليس هذا الا تغيير عبارة   فانه ليس الا مذهب الحنفية لان
مرادهم تحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء
وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض
من الفرق القائلين بتاخر الوجوب الى ارتفاع المانع   والظاهر ان اشتغال
الذمة الى قوله مجرد عبارة   ليس في ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر من
الامرين ممنوع بل المراد بوجوب الفعل الذي هو ما يقابل الفعل الخارجي على ما حققناه
بالكلام المتقدم عليه   وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الفعل الخ   الجواب
انا نختار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انما يكون غير معقول او غير
مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك
بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرح به وسيصرح به المصنف ايضا عن قريب
وايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع
في تلك الحالة كما اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويتاخر
وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا ياثم بالتاخير في الاول بلا كلام
فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اي الاداء الى الخ   فقيل هذا بعيد
عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس فرقا بين نفس الوجوب وهو لزوم ايقاع
ووجوب الاداء بل بيان ان الوجوب هو وجوب الاداء والتغاير انما هو باعتبار
الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو الوجوب وهو وجوب الاداء ولا كلام

لا حد فيه وليس بشيء لانك قد عرفت ان حاصل اشكال ابن الساعاتي ان الوجوب صفة
للاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف فاراد الشارح ان يدفع هذا الاشكال بجعل
الوجوب صفة للفعل وفرق بين نفس الوجوب وبين وجوب الاداء باعتبار تقييد
الزمان واطلاقه وقد عرفت من التحقيق السابق ان هذا ايضا صالح للتفرقة
فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر الخ   تقرير السؤال ان الخطاب
بصوم رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في ايام اخر
لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما لان سبب وجوب الاداء الخطاب
وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا بكونهما مخاطبين بالصوم في ايام
اخر فينبغي المسببان بالضرورة وتقرير الجواب انهما داخلان تحت خطاب فمن
شهد منكم الشهر فليصمه غايته ان يكونا مخاطبين ايضا بالصوم في ايام اخر على التخيير
فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا امر بواحد مبهم من
امور معينة كخصال الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكلف
واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فاصحل الاعتراض
على السؤال بان يكون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس الوجوب
على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه ابو المعين ونقل عنه
الشارح في صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة صيرورة الواجب واحدا
على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو الراي الاصح فان كلا منهما ناش عن
عدم الاستخراج وانما قال على الراي الاصح احترازا عما قال بعض المعتزلة ان الواجب
هو الجميع ويسقط بواحد وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل

يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف
لكنه يسقط به وبالاخر   ولقائل ان يمنع عدم الخطاب الخ   جوابه
ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو مطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم
على الوقت وهو السبب لوجوب الاداء كما صرح به المصنف ولهذا اخص السببية فيه وفي
الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا المعنى في المنهي عليه
وامثاله مكابرة محضة   وبهذا اندفع ما قال الخ   اما اندفاع الاول فلان
الموقوف على الاداء ليس سببه بل تقررها والوجوب الذي يتوقف الاداء
عليه لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور واما اندفاع الثاني فلان
تحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف عليه تقرر الوجوب قوله لم
لعدم تحقق سببه ممنوع فان سببه متحقق لكنه غير متقرر ولا يلزم من عدم التقرر عدم التحقق
قوله وفساده بين من تتمة ما قال اي فساد اللازم   كلمة لا لا يستعمل في موضعها
جوابه ان لا ههنا لمجرد الطرفية كما في قول الشاعر كما ابرقت قوما عطاشا غمامة
فلما راوها اقشعت وتجلت   بان يقول عينت هذا الجزء للسببية اعترض
عليه بان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان
اولى فتدبر   بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
قيل الحصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب
هو احد الامور يتادى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين
ليس كما ينبغي اقول كان هذا القائل لم ينظر في شروح المختصر وحواشي شرح العضد
ولم يتامل في عبارة هذا الشرح فان المقرر فيها ان الواجب في الواجب المخير احد

احد الامور على التعيين لكن اذا اختاره واحد منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين
هذا القول ومن قال الواجب بالنسبة الى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله كما سيفعله المخبر انهم يقولون
ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل احد ما يفعله ونحن بالقول الاول كذلك بل نقول الواجب
احد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها تعين للوجوب بطريق التغيير او ورد والحاصل
انه قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله فتعين بفعله المتعين
واما التوقيت بمعنى دخوله في تعريف الصوم الخ	قال فخر الاسلام واما ما جعل الوقت
معيارا لانه قدر وعرف به قال صاحب الكشف اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد
بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف به اي الصوم عرف بالوقت
فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب
الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان
الوقت معيارا له وذكر ان يكون عرض من المعرفة ويكون تاكيدا العدد لي قدر الصوم بالوقت
وعرف معيار الصوم به فكان المعيار له والمص قد اختار ما ذكر صاحب الكشف اولا والمخبر الثاني
ورد الاول بان الدخول في التعريف لا يقتضي المعيارية ثم قال الا بتكلف واراد به ان يقال المراد
بالدخول ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا لجميع اجزاء
النهار بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يستلزم المعيارية
لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين الخ	في هذه العبارة نوع خراز لان قوله في
محل متعلق بالفعل وضمير كان ولكنه ووجد ويقع راجع الى الفعل ولا يبقى لقوله لان الامر
الا خبر فحق العبارة ان يكون هكذا لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين الخ فان الجملة
الشرطية تكون خبر لان وحاصلها ان الفعل المامور به الواقع في محل معين له حكم العين

المتحقق باعتبار الوجود واني كان دينا باعتبار ذاته فعلى اي وصف وجد يقع عن
المامور به كرد الوديعة والمغصوب فانه مامور بالموضوع في محل معين وهو الوديعة
والمغصوب فعلى اي وجه وقع المعاعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه	والجواب
ان تعيين الوقت للصوم الخ	يعني ان ما ذكر زفر يدل على ان تعيين الشارع
الوقت للصوم احجار منه على العبد لمنافعه وامساكاته بحيث لا يكون مختارا في صرفها
الى ما نوى اصلا وليس كذلك لانه لا يكون جبرا فلا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذي
يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باعتباره
مظهر ما ذكرنا ان الاعراض الخ	يعني ظهر بما ذكرنا في الجواب عن دليل زفر ان الاعتراض
الذي اورده صاحب زبدة الاصول اي الذي هو كيف يتقيد بحقل اختيارين فلا وجه
لكونه جبريا انما يتاتى على عدم تحقق معنى الكلام اي على عدم العلم بمعنى الكلام محققا فان كون
الفعل في نفسه اختياريا لا يقتضي كونه عبادة لما عرفت انها فعل يقصد به العبد التقرب
الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختياري اذا قصد به التبرد لا يكون عبادة واذا قصد به
التقرب يكون عبادة	من جهة انها عبادة	اي الهيئة لفظ يصلح ان يكون مجازا
وفي بعض النسخ عبادة بالدال وهو خطا	وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة
متقدمة الخ	فيه بحث لانه لا يصلح لان يكون جوابا عما قال الشافعي لانه ان اراد بقوله
انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة انا لا نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملائم لقوله لان
الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة لان المفهوم منه انا نجعل النية المتاخرة متقدمة حكما وان
اراد به انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقق التقديري الذي اعترف به المخبر بعين
التقدم الحكمي وايضا يكون مخالفا لقوله الآتي كان المنقضي يجعل كانه باق الخ فالتعبير الصحيح

الموافق لعبارة المص ان يقال او لا حاصل كلام الشافعي ان النية لا نجعل المتقدم لانا لا نكون
بالاستناد وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل الجواب
انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس على النية في الليل فانها انما اعتبرت مع عدم مقارنتها
لشيء من الامساكات فلان يعتبر مع مقارنتها باكثر الامساكات اولى	فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود
الخ	يعني ان يعكس المجيب النية المتقدمة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة وقياس
مع الفارق فان النية المتقدمة معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود
يمكن ان يقدر محققا بخلاف المعدوم الاصلي والمراد بالممتنع فيه ضمير راجع الى وجوده وظاهر
مفهوم له	وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء الخ	بهذا يخرج الجواب عن قياس
الشافعي الصوم بالصلوة بانه قياس مع الفارق فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة
فالنية المقارنة ببعضها لا يكون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم	فذكره في مضمون
الشرط ليس كما ينبغي	قيل ان ذكره كما ينبغي لانه تصريح بعدم المانع بمعنى لو حصل المانع
مهنا لكان شبيها بالمعيار وليس بمانع فكان هذا منه بيانا للمقتضي ونفيا للمانع
وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام	مناقشة في قول المص وهو غير مذكور في
اصول الامام فخر الاسلام لكنه كانه اراد عدم الذكر مفصلا كما في اصول الامام شمس الائمة
فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى	فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يكون ان
يكون اصلا لما اقتضاه على ما سيأتي ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الاجازة
بذلك لانها اصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك الا تزوج الثنتين لانه في الاحكام نصف الحر
فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا للاعتاق لان الاصل لا يثبت باقتضاء الفرع اباه
لانه ينافي الاصالة وكذا الايمان اصل الشرائع فلا يصلح لان يجعل شرطا باقتضاء الشرائع اياه

اياه	وقد يقال ان ترجمته الخ	فيه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة
ان التخطئة متوجهة وان وصف دفعه بالتكلف وليس كذلك لان الامام الشافعي
والعراقيين من الحنفية لما ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادات وهم مامورون باداء
وخالفهم فيه مشايخ العلماء صح الترجمة بما ذكر غايته ان يكون هذا الخلاف مبنيا على خلاف
آخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي كذلك
الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي وابي
حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان او لا وهم
ينقلون ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة	متعلق بالعبادات
في حق المؤاخذة	يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادات	ومعناه انهم موا
الخ	لما كان المص وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بعد قوله لا خلاف
مشعرا بان المؤاخذة بترك الاداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة بترك الاعتقاد
ولم يكن كذلك للاختلاف في حق وجوب الاداء في الدنيا بين المخبر مراد المص بقوله
ومعناه الخ فان قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء انما يصح اذا ورد
في حق الكفار امر صريح بالعبادات وليس كذلك والا لما اختلف في كونهم مخاطبين
بها قلنا يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت مثلا فانه امر معنى وان كان في صورة الخبر فحقيقة الخلاف انهم هل يدخلون
تحت هذه الاوامر ام لا هكذا ينبغي ان يحرر هذا المقام والله الهادي الى نيل المرام
فالآية تمسك للقائلين بالوجوب الخ	فان قيل لا وجه لتمسكهم بها على

ذلك الغلط ولا الجواب عنه بما ذكر لان الظاهر ان معنى لم نك من المصلين لم نك من جملة المؤمنين
فانهم المصلون قلنا يمنعه قولهم ولم نك نطعم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين
ولو كان مرادهم ذلك لقالوا كذلك . . ولا يجب على احد تكذيبهم كما في قوله تعالى
يرد عليه انه كانه لم يلاحظ تكذيبهم في آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على
انفسهم الآية لا يقال هو مثال للتكذيب لان قوله الآتي وترك التكذيب انما يحسن
اذا كان العقل ممن يفعل التكذيب كما في الآيات المذكورة ينافي ذلك . وايضا
منقوض بالامر بالايمان الخ   رد هذا بان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان اذا
اوجبا الحق زهق الباطل فيصير اهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها
ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا للثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر
فلما ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان الخ   فان قيل الجواب لا يطابق
السؤال لان رأس الطاعات واساس العبادات المذكورة في السؤال انما هو نفس الايمان
ووجوده وكذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير الى الايمان والمذكور في الجواب
وجوب الايمان قلنا اذا كان الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكما
لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات فكذا لا يثبت وجوبه في ضمن وجوبها وهو معنى قوله فكيف
يثبت شرط الاصل يثبت وجوبه شرطا وتبعا لوجوب الفروع   لانه لا يثبت في
ضمن الامر بالفروع   يعني ان وجوب الايمان يثبت ابتداء بالاوامر المستقلة وبعد
ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوته به للفرق الظاهر من ثبوت شيء
بلفظ وبين انفهامه منه فيندفع ما قيل من غفل عن الفرق بينهما فقال لا يخفى ان هذا النفي
الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم

لم يكن العبادة لزم المحذور   واما الجواب عن تمسكهم الاول   فيه بحث لان
المؤاخذة تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا وقوله اذ لا نسلم المؤاخذة على
ترك العبادة مكابرة ظاهرة لدلالة صريح الآية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله
واما المؤاخذة الى آخره صحيح اما اولا فلان الحصر المستفاد من انما يخالف لقوله سابقا
والآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا واما ثانيا
فلان صرف المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر ولعل
المصنف انما لم يتعرض لجوابه لصعوبته وقد وقع في بعض النسخ او لا نسلم بحرف العطف حتى اعترض
بعضهم بناء على انه جواب آخر وهو سهو وفي بعضها او لا نم المؤاخذة وهو تصحيف
المصنف فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع   يرد عليه ان المنع انما يتوجه
اذا كان مراد القائل بقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه
مطلقا سواء كان عبادة او عقوبة او معاملة وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين
بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير لما قال نحن قائلون انه بالاداء
وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان ولا يخاطبون
الشرائع التي تبنى على الايمان ما لم يؤمنوا   وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون
متصور الوجود   فان قيل ان اريد وجوب تصور وجوده قبل النهي فمسلم
لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد بعده
فممنوع لا بد له من دليل قلنا المراد وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما مر
ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولهذا قال بحيث لو قدم عليه
يوجد الخ   فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية   اعترض عليه بان النكاح

في اللغة الوطء والامام الغزالي من الشافعية فيلزم ان لا يجوز نكاح من زنى بها الاب
وهو خلاف مذهبه :   وجوابه ظاهر الخ   هذا الجواب دفع قول الامام الغزالي
الحكمة تقتضي كون الصلوة مشروعة للحائض فنهيه الامام عندنا لا انها من الافعال الحسية
كذا قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية اصلا
وهو ههنا عدم الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقيح عدم الركن
وجوابه ظاهر الخ   الحس في الجواب ان يقال ان كل فعل نهي عنه فما كان اعتبر
امكانه بالنظر الى ما يناسبه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن
الطيران فانما يعد لغوا للامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة عقله للامور
الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا للامتناع عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه
فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل فيعد عبثا وحينئذ يكون مقصود الوجود في المستقبل
لئلا يعد عبثا   ذكر صاحب الغرر ان وجود الفعل الخ   حاصله ان النهي
راجع الى الفعل المقصود حسا لا شرعا   واعترض عليه الخ   يعني ان الاسم
فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل
معلوم معتبر في الشرع وبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الاكل
في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك
صرف النهي اليه مجاز لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا
بدليل   وجوابه   اي جواب الاعتراض فان المعترض جعل اعتبار الشرع
داخلا في حقيقة الفعل الشرعي حتى قال ان الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
فاجاب المجيب بان اعتبار الشرع لا مدخل له في حقيقة الفعل الشرعي وان كان له مدخل في

في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعي مثلا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية   والجواب عن الاول الخ   في كل من الجوابين
بحث اما في الاول فلان معنى الشرع هو المعتبر شرعا بان لو وجد لكان معتبرا له
الشرعيان وهو لا ينافي كونه منهيا عنه لما سيأتي ان الدليل اذا دل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء
باصله وان فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلوة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان
صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلوة غير صحيحة يراد ما يتناول الفاسد واذا قيل
صلوة الجنب والحائض باطلة يراد ما لا صحة له اصلا ولا وصفا لانتفاء شرطه واما في
الثاني فلانه اذا امتنع بعد النهي لم يكن مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي
اذا امتنع في المستقبل شرعا يعد النهي عنه عبثا   لانا لا نقول بان القبح لذاته الخ
عنه بحث لان المص لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما اراده الحنفية
وقد قال في مباحث الحسن والقبح عند الاشعري ما امر به حسن والقبح ما نهي عنه ثم قال
فعند الاشعري لا يثبتان بالامر والنهي لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له بل
يريد ان المنهي عنه لم يعد حكما شرعيا عند الخصم لشبهه القبح لذاته مجاز اطلاق القبح لذاته
عليه على سبيل الشبه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء
بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ايضا مناف لما تقرر سابقا بل يريد انه مستلزم له وموجب
وهذا هو الذي قصده بقوله احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي
القبح لعينه عنده ولذا قال بعده وفائدته ان يكون التصرف باطلا   وقال
العلام الخ   يعني حاصل كلام الخصم الزيدي بانكم ان اردتم بالصحة المعنى الاول

فلا نزاع فيه وان اردتم الكنا عن انتفاء الثواب وسقوط القضاء الخ فلا يرد عليه ما ذكروا انه خبير بانه لا طائل تحت هذا الحاصل لا باختيار الشق الثاني سوى انتفاء الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلوة بالرياء فانها صحيحة مع عدم الثواب فيها واما علاوه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلوة التي ترك فيها واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب واما موافقة امر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب وانما تجب لا نار عليه كالملك فلظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة

وعلى هذا لا يتوجه المنع يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات قوله الى مطلوب المناقض يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فينبغي ان يحمل السوال يعني قوله فان قيل الخ فان قيل هذا بدل خلافة الخ يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود المبدل كالمبيع وبدل الخلافة عدمه لتقوم الخلف مقامه وهنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة كما اذا عاد العبد الابق يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق يسقط الضمان كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الابق لم يعتبر القدرة على العبد ولا يسترد القيمة من المولى بل يكون العبد ملك الغاصب الآن فيه بحث الخ تقرير البحث ان الكف لما وجب مقتضى للنهي كان المامور به فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر وطئها وفرق القاضي بينهما كان

عنه لكن لا نم انه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما في الباب ان يكون شيوعه وكثرته قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها واليه اشار المص او لا بقوله وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها وثانيا بقوله فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وان اردت به التخصيص الذي يورث شبهة في العام فلا نسلم انه شايع بلا قرينة فان الذي نسميه مخصصا ان كان هو العقل او الحس او العرف او كون بعض الافراد ناقصا او زايدا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة على ما سيأتي بل كل ما يوجب واحد منها عدم دخوله لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذي نسميه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص في الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة بقي الكلام في الكلام الموصول فانه المخصص المورث للشبهة وذلك قليل لا شيوع له ومع قلته محتاج الى القرينة فانه في الموضع الذي يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له مخصص والى هذا اشار المص بقوله ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام الى آخره فالعام اذا خص في الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص يكون اقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح اذا كثر جدا وشاع وليس كذلك فتأمل اذا عرفت هذا عرفت ان نظر الشارح انما يرد على توجيهه كلام المصنف لا على كلام المص فانه حمله على الترديد في الاجمال ومراد المص الترديد في التخصيص وايضا لا نزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر

بل تردد فيه وليس المعنى الاخص ويمنع ان يكون اكثر العمومات مقصورا على البعض مورثا للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على ان كثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها فلا يتوجه من اقامة الدليل عليه وايضا لم يتوهم ان مراد الخصم ما ذكره بل انما اورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد ليبطله كما اشرنا اليه فظهر انطباق الجواب عليه وليس ان معنى قوله بلا قرينة وايضا اراد بالمخصص في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما نسميه الخصم مخصصا وبالمخصص الثاني المخصص المصطلح كما اشرنا اليه فحصل العبارة في منعه بلا مرية هذا ما تيسر لي في هذا المقام بعون الله الملك العلام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام فيه بحث هو انه ان اراد العموم والخصوص على هذا الاصطلاح فكان مخالفا لما ذكره المص قبيل فصل بيان حكم الخاص حيث قال لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين وان اراد مصطلح اهل المعقول فلا يناسب المقام لان الكلام ههنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر ان قوله الآتي من حيث انه عام من وجه خاص من وجه وكذا قوله قلنا هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن ان يقال المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه فعلم انه لا ينحصر في الاربعة قال ابن الحاجب في

في المنتهى وقد اهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وانما خص بدل البعض بالذكر لعدم التناول في بدل الغلط والاشتمال وعدم الاخراج في بدل الكل لانا نقول المراد بصدر الكلام هنا الى قوله على نص المتقادير جواب عن قوله لا يقال الى قوله لا بصدره وقوله والمراد بالكلام الخ جواب عن قوله او للوصف بالجمل الخ لاحتياجها الى مرجع الضمير نقض بهذا بقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فانه مخصص مستقل مع انه محتاج الى ما قبله ليرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم الخ منشاء السوال ذكر المص لفظ القصر في اربعة مواضع وان قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على ان القول بمفهوم الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب قلنا الشارح في مباحث الاستثناء صرح في الكلام ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الآن موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض ائمتنا شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو السر في اقتصار

الشارح على ذكر الصفة والشرط   قلت بل المراد منهما ان يدل على
الحكم الخ   قيل وعلى هذا ينبغى ان يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على
الحكم فى البعض فقط فالحق ما اجاب بقوله وجواب آخر   وبهذا يخرج الجواب
عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط الخ   فيه بحث لان بهذا الاشكال بعين ما ذكر
فى السوال لا فرق بينهما الا فى التعبير كما لا يخفى على ذى فطانة وبصيرة   قلنا التخصيص
لا يطلق على ما يتناول النسخ الخ   فيه بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد
فى عبارة من يعتد به من المشايخ يشهد بالتتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوى والكلام
فى معناه الاصطلاحى يؤيده قوله الآتى وبالجملة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا
مع ان العام الذى نسخ بعضه قطعى فى الباقى كما سياتى وقول الشارح فى مباحث
مفهوم المخالفة ان مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب
بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى فعلى تقدير تسليم
ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر
الاجماع فانه بعد زمن الرسول ولا نسخ بعده فالصواب فى الجواب ان يقال انما
ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء
فيه تسامح لان المدرك بالحس ان له كذا وكذا   فيه ايضا تسامح لان
المفهوم من قوله ان له كذا وكذا الحكم بذلك ولا شك ان المدرك له ليس الا العقل
بل المدرك بالحس هو كذا وكذا   ولا بنه له   قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب
والمطبوخ   واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام
الخ   فان قيل المصنف شرط فى العموم الاستغراق وقد صرح شراح

اصول فخر الاسلام ان من شرط فى العموم الاستغراق يجعل العام مجازا
فى الباقى بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وبين صيغ العموم وما ذكروه فى
لفظ العام لا فى صيغ العموم وسياتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى
بالاستثناء او صفة او شرط او غاية   زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلثة
وزاد فيما سياتى فى موضعين بعده لفظ نحوه اشارة الى عموم الدليل لكل غير
مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء للايراد على المصنف دليله
اخص من مدعاه   وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصى الخ
حاصله انه ان اراد بالوضع للباقى الوضع الشخصى فممنوع كيف وقد صرح
فى مباحث الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع والحكم الا انه
يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان اراد به الوضع النوعى بالمعنى الاول فلا
نسلمه ايضا كيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة القرينة
له لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان اراد به الوضع النوعى بالمعنى
الثانى سلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم ان
عبارة المص وقعت هكذا لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى
منه للباقى ولما كان المفهوم من ظاهرها ان اللفظ موضوع للباقى
بالاستقلال اورد عليه الشارح السؤال واما اذا صرفت عن ظاهرها   بما
بان يقال المراد بالوضع الوضع الاول فيندفع النظر بان يقال الجواب
ان المراد الوضع الشخصى لكن لا بالمعنى الذى ذكره حتى يلزم الاشتراك
بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال   ٥

وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما
متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له قلنا لا نم انه الآن تناوله وحده
بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم واخل
فى المتناول كما ذكر فى مباحث المستثنى وسيعرف الشارح بهذا عن قريب
فلا تغفل   والا لكان مشتركا   يوجد هذا فى بعض التصانيف وهو الموافق
للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها ويوجد لا لفظ وهو عندى
مثل المطلق والمقيد فى الاول مطلق وفى الثانى مقيد بانه الاستثناء
والقيد خارج عن المقيد فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى
هذا اشار الشارح بقوله بهذا اللفظ ثم اذ هاج التقييد الذى فى قوله عند افراده
ووجه تركه فى بعضها ان المطلق مغاير للمقيد فى الجملة   وقد يجاب
اى عن قول المص بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقى غير الموضوع
له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع قوله او غيره فيكون مجازا
لكنه لا يفيد المص لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعى المص كونه حقيقة من
وجه ومجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه   اذا كانت ارادته باستعمال ثان
الاولى ان يضم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع
ثان واستعمال ثان كما وقع فى عبارة المحقق عضد الدين وغيره
وفيه نظر   لعل وجهه ان يقال ان اريد بخصوصية الصيغ الخصوصية
الشخصية فلا نم ذلك وان اريد النوعية فمسلم ولكن المستقل ايضا كخصوص
مضبوط كذلك   كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام   انما

قال الحسين الجواز حمل الاضافة على البيانية فيتناول الى الوصف
لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الخ   قوله على ما يشعر متعلق
بلفظ العام المنفى وارادته من قال صاحب الكشاف فان كلامه فى لفظ العام
حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة
الخلاف فى العام الذى خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق
مستغرقا وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام
لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء ويلزم منه ان
يتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب الفاظ
العموم اذ شامل للكل لا يتطرق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال
جمعا من الاسماء   وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول الخ
النظر مدفوع لان مراد المص كما يشهد به عبارته من الكلام المخصوص بالعقل ما يعرف من خطابات
الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف لا والبحث عنه احوال الادلة الشرعية والتعميم
خلاف الاصل ولا يرتكب الا الضرورة ولا نسلم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض
مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل
من الحس والعادة وغيرها مما ماثله كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل
السر فى ترك المص التعرض بذلك الاكتفاء بالعقل   وغاية توجيهه ان يقال
ان المراد انه لا يثبت الخ   لما اعترف الشارح بان مراد المص عدم ثبوت
عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح ايضا مرجح يفيد القطع لانه
ذكر فى الدليل ذلك وكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم

ان الباقي غير مرادة اما بتخصيص افراد معلومة او مجهولة فكل واحد من الاعداد
التي دون الباقي متساو في ان اللفظ مجاز فيه ولا يثبت عدد معين على سبيل
القطع لانه ترجيح بلا مرجح بعينه اما في صورة المجهولة فظاهر واما في المعلومية
فلان خروج بعض اخر بالتعليل محتمل وبهذا الاحتمال ابرز كل فرد وامر فرد زائد
بالعام على القطع يكون ترجيحا بلا مرجح بعينه وكذا اذا اريد كل ما بقي بعد التخصيص لانه
وان ترجح لكنه ليس بمرجح بعد القطع يكون ما نحن مع النظر الاول لان منع عدم الرجحان
في المعلوم مكابرة فيه لمجموع ما وراء المخصوص متعين وله ثم لكن ظنا لا قطعا
فيه ولهذا القدر من التعيين جعلناه دليلا حجة ولو لم يكن ايضا لم يكن دليلا اصلا
وكذا الكلام لان الدليل بعدما ثبت يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين قطعا بل
يراد ما بقي ظنا كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة
المجهولة وان ما قيل هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور بعد في صورة كون المخصص
مجهولا ليس كما ينبغي   انه دون خبر الواحد الخ   اي العام بعد التخصيص
من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى ترك خبر القهقهة
وهو قوله عليه السلام من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا على
القياس يحكم بفساد الصلوة بها مع انه مخالف للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا
في الصوم وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك قوله وذكر
اي بيان كونه دون خبر الواحد قوله مع شك في اصله اي في دلالته فان العام
المخصوص بكلام مستقل موصول ظني الدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد
العام بالعكس   وليس بسديد لان القياس مظهر الخ   فيه بحث

١٨

بحث لان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس دون نفس القياس
لما صح قولهم ان العام الذي نسخ بعضه ناسخا وله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص فان المنسوخ ح ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه القياس
نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لما ذكر بل لان القوم لا يدعون معارضة
المخصص مطلقا بل معارضة المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه
لان حكمه بيان انتفاء الحكم الخ   اي حكم المخصص بيان انتفاء الحكم
فيما وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت
حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد كما ان الناسخ
كذلك   المخصص اذ قبل التخصيص كان معمولا به   في العبارة مسامحة
لان الكلام في المخصص الاول فهو لكونه مغير العام يتوقف عليه ولا يكون
معمولا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد انه عند فرض عدم المخصص الذي
هو الاصل كان العام معمولا به وعند دخول المخصص حصل الشك فيه   لان الناسخ
لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس الخ   هذا مؤيد لما ذكرنا في تزييف
قوله وليس بسديد فليتأمل   قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا الخ
فيه بحث وهو ان مراد المص ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله
بهذا ما قالوا ويرد عليه بل ايرادها عليه ودفعها عن تقريره دليل المسئلة
فانه يقرر دليلها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلدفع هذه
الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على اصل المدعى قال على ان
احتمال التعليل الخ وتقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون دليلا

لان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ادركت
فكل ما يوجد فيه العلة يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يعارض
مقتضى ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان بعض القياس تخصيصه يخص ما لا فلا
وعلى التقدير من يبقى العام في الباقي قطعيا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال
الخروج بالتعليل بعلة اخرى بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعيا
لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة   لان قيل هذا
مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل التخصيص بطريق المعارضة
قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة
الحقيقية بمعنى الرفع او نقول ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل
في الحكم من اول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد عن الدخول في الحكم والناسخ
يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا ففي الاول
معارضة في الجملة وفي هذا اعتقاد حقيقيا منه   فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس
ابتداء   الفاء في فلم لم يجز يدل على تفرع الكلام على ما قبله فتوجيهه ان القياس
لما كان مثل الكلام المخصص في ان كلا منهما يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام
كان ينبغي ان يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان جهة
الدافعية المتحققة في المخصص كما عرفت انفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء
لان الظني لا يدافع القطعي   وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس
الخ   هذا كلام ذكره جمهور شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب
السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة

١٩

الحقيقة تعميم علة حكم النص كما من في موضعه والاصل اذا لم يتناول شيئا
من افراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا ابتداء مخصصا
واما نظر الشارح فاقول كلا وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر بما ذكرنا انفا
فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح ان يقال
والكلام في القياس المتناول له واعجب من ذلك قوله والا لم يتصور كونه
مخصصا فان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام
واما الثاني فبطلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر
لا مثبت فالمخصص في الحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان القائلين
بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين الخبازي
وغيرهم من المشايخ عمر الذين لا يقول منهم الا اصطلاح ما ذكروا الكلام لو اقاموا
عليه دليلا وجيها لكن ذو فهم يتلمذ عليهم ان هذا الكلام الذي ذكروه برهان
لا يجد من يتصور معنى القياس ويتأمل في معاني عباراتهم بدا من الجزم والاذعان
به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم
وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس
ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدليل لانه يجوز
رفع الكل بها من خبر ثابت بالاجماع او بالاستفاضة من السلف ثم وقع
الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي
تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير
ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها ان يكون

داخله تحت الخصوص فليتامل وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين
ميتة وذكية او بين خل وخمر قيل ههنا بحث لا بد من التنبيه له
وهو انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد او شاة ذكية وميتة بطل البيع
فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع باطل وفاسد
في القرن والبه اشار صاحب المغني بقوله يفسد البيع في القرن واجنبيه تابعا
لما اشار اليه شمس الائمة في اصوله ثم قيل وعلى هذا يكون لفظ الفساد في
المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في
القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلك الواقع من جهة اللفظ اقول فيه
بحث اما اولا فلان ارجاع الضمير فيهما الى الحر والعبد خبط فاحش فانه راجع
الى العبد والشاة الذكية وكذا المراد بالاجنبي في عبارة المغني الحلي لحي
فان البيع في جميع ذلك باطل صرح به شراح الهداية وغيرهم واما لفظ الفساد
الواقع في عبارة المبسوط والمغني فبمعنى البطلان فانه قد يستعمل فيه
كما ان الواجب قد يستعمل في معنى الفرض الصلوة واجبة قطهر ان قوله والحق
ان البيع الخ ليس بحق واما ثانيا فلان فيما ذكره بقوله فعلى هذا يكون الخ
جمعا بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى
الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية اللهم الا ان
يحمل على عموم المجاز فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب
الخ تقرير السؤال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله
في الآخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما بل في احدهما

احدهما فقط فلا اشتراط كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او عبدا ومدبرا
او عبدا وام ولد حيث يصح العقد في العبد فلو كان الجمع بينهما في الايجاب
صحيحا كان او لا مقتضيا للاشتراط لما صح العقد في العبد في هذه الصور
كما لم يصح فيه في صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين
الشيئين في الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله
في الآخر مما لا ينبغي ان يشك فيه ومنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا
اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون
صحيحا وهو اذا صح الايجاب فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان
البيع في هؤلاء موقوف قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا ينعقد في المكاتب
برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء القاضي وكذا في ام الولد عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله تعالى الا انهم لم يستحقوا انفسهم فرد البيع وقبول
البيع بدون انعقاده محال اذا عرفت هذا عرفت ان دفع نظر الشارح
لان المجيب قد دفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقديري الصحة والفساد
ولم يصرح به لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة
لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك الخ قد تقرر في
موضعه ان الشرط داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق
والخطر لانه يفضي الى القمار في الاثباتات والخيار ثبت بخلاف القياس
نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لنزل سببه
فقلنا بادنى الخطرين اعمالا للتصفية الكلية بقدر الامكان ومن ان الاثبات

لا يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو
ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث على ان البائع او المشتري
بالخيار في سالم ثلثة ايام الاصل ان الخيار يمنع انعقاد العقد في حق
الحكم اصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبائع او المشتري يمنع
الانعقاد في جانب من له الخيار نظرا له لا في جانب من لا خيار له لان
العقد بات لازم في جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ لوجود الشرط الفاسد
في الاولى وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع وفيه نظر اما
اولا فلان معنى شبهة الاستثناء الخ الوجه الاول من النظر ناظر الى قوله
اما في الاولى فلان شبهة الاستثناء ايضا توجب فسخها لكونه استثناء مجهولا
والوجه الثاني ناظر الى قوله واما في الثانية فلان شبهة الفسخ الخ لكن في قوله فلان الاصل
في العقود هو الانعقاد متوجها الى حال الآخر بين وفي قوله والجواز متوجها الى حال
يعني ان قوله والحال في الثانية وكذا قوله واما في الاخير فيرجع الى امر ما ليس بصحيح
لان مقتضى العمل بالشبهين ههنا ان يثبت الشك في زوال الاصل الثابت
يقينا وظاهر ان اليقين لا يزول بالشك والاصل ههنا في الصورة الاولى
الجواز وفي الاخير من الانعقاد فينبغي ان لا يزول بالشك فلا وجه لقوله
اولا فلا يثبت الجواز بالشك وثانيا فلا ينعقد بالشك بخلاف الحر
والعبد المصرح باستثنائه اي بخلاف الحر فيما اذا ضم الى العبد والعبد
المصرح باستثنائه اذا ضم الى عبد آخر غير مستثنى فانه اي فان كل واحد منهما
ليس بمبيع اصلا لما عرف انه خارج عن الحكم على ما ذكره

المص قيل اي بناء على ما سبق من قوله اي لفظ العام مجاز في الباقي
اقول بناء هذا على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ ههنا اي مفرد فيحتمل ان يراد
بلفظ العام بمعنى عين الف ميم وههنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ
اما بان يرجع الضمير في الفاظ الى العموم او الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق
على كل منها انه عام فالصواب ان يراد بقوله فيما سياتي ومنها اي من الفاظ العام
يعني ان مفهومه جميع الاحاد الخ قال المص في المتن فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة فصاعدا ولما كان في ظاهره احتمال ان يراد جواز يحمل الثلثة
فصاعدا يرده في التوضيح بقوله وليس المراد الخ ومن المراد بقوله اي يصح اطلاق اسم
الجمع الخ ثم اراد الشارح زيادة توضيح له فقال يعني ان مفهومه جميع الافراد يعني
ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع
ثلثة او اربعة او اكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام
على الثلثة فصاعدا انه يحتمل ان يراد به الثلثة فصاعدا او يحتمل ان يراد به الثلثة فصاعدا
لان العام ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصوليين كما سياتي
ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا قارنته الارادة فاذا احتمل المفروض عاما ان يراد به
خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل منافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط
في العموم فاذا احتمل ان يراد تلك الخصوصيات لم يوجد الدلالة على الاستغراق
قطعا لان الاحتمال الناشي عن دليل ينافي القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما في
معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف
بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكر فسياتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع فان الكلام

فی معادن فیها والآلی وان لم یکن الکلام فی المعارف من المجموع وا بما نها یطلق
وله علی کل عدد معین من الثلثة صاعدا الی ما لانهایة له اذ قد سبق ان الرهط
اسم لما دون العشرة من الرجال   لان الاخوین یحجبان الام الی السدس
فان الام ترث ثلث المال اذا لم یکن للمیت ولد ولا ولد الابن ولا اثنان
من الاخوة والاخوات وترث سدس جمیع المال اذا کان للمیت ولد او ولد
ابن او اثنان من الاخوة والاخوات   اما الجواب عن الثانی فهو ان
اطلاق الجمع علی الاثنین مجاز الخ   لما کان اطلاق الجمع علی المثنی یحتمل
لان یطلق علی مجموع جزئی المثنی وعلی کل جزء منه فان قوله قلوبکما یحتمل ان یطلق
القلوب علی مجموع القلبین وعلی کل قلب منهما او رد الجواب مشیرا بقوله یطلق
اطلاق الکل علی البعض الی الاحتمال الاول وبقوله او تشبیه الواحد بالکثیر الخ
الی الاحتمال الثانی   وابعد من ذلک ما قیل الخ   ذلک اشارة الی
القول بالاشتراک اللفظی کما یفهم من ظاهر عبارة المص فانه اطلق الاشتراک
وهو منصرف الی اللفظی ظاهرا وان احتمل ان یرید به المعنوی وانما کان
ابعد لانه اثبات اللغة بالترجیح مع مخالفته لتصریح ائمة اللغة کذا قیل ویرد علیه
انه لیس اثبات اللغة بالترجیح بل نفی اللغة بترجیح المجاز علی المشترک فان کونه
فعلنا حقیقة فی الجمع متفق علیه ولو کان حقیقة فی التثنیة ایضا للزم الاشتراک
فوجب ان یکون مجازا فیها لرجحانه علی المشترک ویمکن ان یقال هذا انما یلزم
لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراک لفظا وهو ممنوع بناء علی ما عرفت انه مشترک معنوی
من الجمع والتثنیة فلا مجاز ولا اشتراک لفظا   واعلم انهم لم یفرقوا فی هذا المقام

المقام بین جمع القلة وجمع الکثرة الخ   وجه عدم التفرقة ان کلامهم ههنا
فی الجمع المعرف سواء کان جمع قلة او جمع کثرة ولا بعد فی ان لا یبقی بینهما فرق
بعد التعریف حیث تعقد بهما الاستغراق وهذا لا یخالف ما صرح به الثقات
لان تصریحهم فی المنکر فلیتأمل   مثل الرجال والنساء   اراد بالنساء
ههنا ما اذا وقع فی الاثبات وبالنساء فی العبارة الآتیة ما اذا وقع فی النفی
فلا منافاة لمنع قوله الاول یجوز تخصیصه الی الثلثة ونفی قوله الآتی یجوز تخصیصه الی
الواحد   لانه لا یخرج بذلک عن الدلالة الخ   هذا مخصوص بالمفرد ولا
یتناول ما فی معناه کالنساء فی لا اتزوج النساء لان دلالته حملا علی الفرد
بالوضع کما فی المفرد فتأمل   وفیه نظر من وجوه الاول ان الجمع الخ
منشاؤه قوله یجوز تخصیصه الی الثلثة تفریعا علی انها اقل الجمع وحاصله ان الثلثة
اقل ما لا نزاع لنا فیه والذی فیه النزاع لیس اقله الثلثة اما الاول فلان الثلثة
اقل الجمع الغیر المحصور ولا نزاع لنا فیه بل فی العام المخصوص واما الثانی فلان العام
المخصوص لما کان مجازا جاز تخصیصه الی الواحد فلا یستقیم التفریع ولا التوزیع منشاء
الثانی قوله واما فی معناه کالنساء فی لا اتزوج النساء یجوز تخصیصه الی الواحد
وحاصله ظاهر ومنشاء الثالث قوله یجوز تخصیصه الی الواحد وحاصله ان المفرد
وما فی معناه لو جاز تخصیصه الی الواحد لجاز ان یقول لقیت کل رجل فی البلد
واکلت کل رمانة فی البستان ثم یقول اردت واحدا وذا بعد لغة وعرفا   فا
وعقلا وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الثلثة اقل الجمع الغیر المخصوص
بل اقل الجمع مطلقا وتحقیقه انک قد عرفت ان العام حقیقة فیما بقی بعد التخصیص

من حیث التناول وان کان مجازا من حیث الاقتصار فلا بد من بقاء معنی
یصح اطلاق الجمع علیه حقیقة وهو الثلثة وحاصل الجواب عن الثانی ان النساء
حینئذ یکون کالنکرة المنفیة فیجوز تخصیصه الی الواحد بلا مریة وعن الثالث
ان الکلام ههنا فی الصحة لغة ولا ینافیها عدم الصحة عرفا وعقلا لکنه انما یستقیم
اذا لم یرد بالعرف المذکور فی النظر عرف اهل اللغة بل مطلق العرف
وتحقیقه علی ان قصر العام علی البعض بالاستثناء ونحوه یجوز الی الواحد فی الجمع
ایضا   وفیه بحث لانه یلزم ان یطلق الجمع علی المفرد حقیقة لما سبق ان
اللفظ فی الباقی حقیقة اذا کان قصر العام علی بعض ما یتناوله بغیر مستقل
من غیر تفرقة بین الجمع والمفرد اللهم الا ان یدعی ان المستثنی منه المعارض بالمستثنی
موضوع للباقی علی ما سیأتی فی مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الی ان عشرة
الا ثلثة مثلا موضوع للسبعة   والطائفة کالمفرد وهذا فسر ابن عباس
رضی الله تعالی عنه   فائدته ان واحدا من الفرقة لو نفر للتفقه یسقط
الوجوب عن الباقین ولا یجب نفور الجماعة منها فان قیل التعبیر فی قوله
لیتفقهوا یدل علی کون الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار کون النافر من کل فرقة
طائفة فیکون جمعا بهذا الاعتبار فان قیل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارین
فما فائدة اختیار الجمع فی الآیة الکریمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام لکثرة
المتفقهین   فان فقیها واحدا متورعا   اشد علی الشیطان من الف عابد
فکیف اذا کان الفقیه جماعة   تسد علی الابلیس سبل المکاید
وتقریر الاول ان المعرف باللام الخ   بین اولا معانی المعرف باللام بحسب

بحسب الاستعمال ثم بین معنی اللام المجردة اعنی الاشارة واشار الی ان مدلولها
بحسب الوضع امر ان الحصة من الحقیقة ونفس الحقیقة ویتفرع علی الاخیر العهد الذهنی
والاستغراق وله فروع اخری تبنت فی علم المعانی وترکت ههنا لعدم الاعتداد
بها فی هذا الفن واعترض علیه اولا بان تعریف الحقیقة عبارة عن تعریفها من غیر اعتبار
الافراد فکیف یکون تعریف فرد معین او جمیع الافراد من فروعها وثانیا بان کون
الفرد لا وجود له بدون الحقیقة لما جعل تعریف العهد الذهنی وتعریف الاستغراق من
فروع الحقیقة فلم لم یجعل تعریف العهد الخارجی منها وثالثا بان کلام المحققین یدل
علی ان التقسیم الباقیین وهما تعریف العهد الذهنی ان لم یجعل العهد ما یعم الذهنی والخارجی   جی
وتعریف الاستغراق من فروع العهد او الحقیقة ولا یلزم منه ان یکون من فروع الحقیقة
واقول الکل فاسد اما الاول فلان منشاه عدم التفرقة بین عدم اعتبار الافراد
وبین اعتبار عدم الافراد والمانع من التفریع هو الثانی والثابت ههنا هو الاول
وهو عام یتفرع علیه حاصلان بل ذینک واما الثانی فلان جاعلهما من فروع الحقیقة لم یلتبس
کون الفرد لا وجود له بدون الحقیقة حتی یتحقق فی العهد الخارجی بل عدم اعتبار الفرد
کما عرفت آنفا وهو محال فی العهد الخارجی لوجوب اعتبار الفرد فیه واما الثالث
فلانه ان اراد بکلام المحققین ما نقله الشارح رحمه الله تعالی فلا دلالة فیه علی ما ذکره کما
لا یخفی وان اراد به غیره فلا بد من بیانه لیتکلم علیه ثم بین الشارح ان الراجح بحسب
الاستعمال هو العهد الخارجی ثم الاستغراق ثم اعترض علی تقدیم المص العهد الذهنی
علی الاستغراق بناء علی تبیین البعض اولا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة
من العهد الذهنی واکثر استعمالا فی الشرع منه لان اکثر خطابات الشرع احوط

فى اكثر الاحكام اى الايجاب والندب والتحريم والكراهة فانا لو تردد نا فى ان الايجاب
انه على كل المكلفين او على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب وغيره
وان كان البعض احوط فى الاباحة يعنى الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها انها لكل
المكلفين او بعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاكثر عامة
لما تقرر ان الاصل فى الاشياء هو الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد
فرد بدون الماهية فيكون تعريف الماهية منتفيا كتعريف العهد الذهنى وقد جعله
متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فايدة زايدة على ما يفيده النكرة وهذا
اى عدم افادة الفايدة الزايدة عليها ممنوع كيف وفيه الاشارة الى حضورها
فى الذهن وهو مفقود فى النكرة ولو سلم عدم افادة فايدة زايدة عليها فما
من جعل تعريف الماهية متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فايدة جديدة زايدة
على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم افادة الفايدة الزايدة على النكرة
فيه اظهر من عدمها فى تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من
دلالته على نفس الحقيقة اما هو على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر
واما على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام بحسب
الاستعمال على الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان
عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا اى ولكون
دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة صرحوا بان
بان المعهود الذهنى الذى هو الحصة الغير المعينة فى المعنى كالنكرة ولم يقولوا نفس
الحقيقة المعرفة كالنكرة فان قيل يعتبر فى المعهود الذهنى العهدية فى الذهن

فى الذهن فيتميز عن النكرة ما قلنا وكذا يعتبر فى تعريف الماهية حضورها
فى الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم
افادة فايدة زايدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة
البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المص ايضا فوجب
تاخيره عن الاستغراق وقد قدمه عليه والجواب عن النظر ان مراد
المص بالعهد الذهنى المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربية
قسما ثانيا من العهد الخارجى كما ذكر الشارح فى المطول وغيره وغيره فى غيره
وسيعترف به الشارح فى بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام
فى مغنى اللبيب فالعهدية اما ان يكون مصحوبها معهودا ذكريا كارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما فى الغار
ونحو اذ يبايعونك تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف
الجنس ومثلوه بقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فاندفع المعارضة والنقض ثم
ان المص تبع ابن هشام وساير المحققين فى درج ما جعله عهدا ذهنيا تحت
تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به حيث قال
المغنى ايضا والجنسية اما لاستغراق الافراد وهى التى يخلفها كل حقيقة
نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا
او لاستغراق خصايص الافراد وهى التى يخلفها كل مجازا نحو زيد الرجل علما
اى الكامل فى هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية وهى التى
لا يخلفها كل لا حقيقة ولا مجازا نحو وجعلنا من الماء وقولك والله لا اتزوج

النساء او لا البس الثياب ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما ثم قال
وبعضهم يقول فى هذه انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة
فى الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس والفرق بين
المعرف بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك
ان ذا الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها فى الذهن واسم النكرة
يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف
العهد الذهنى الخ ايضا فليتامل لانا نقول الصحيح ان الحكم فى ان الجمع
المعرف الخ فيه بحث لان المقصود تصحيح قوله ان المراد استغراق بهن
افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما ترى لا يفيده بل يفيد كون المستثنى
جزء من اجزاء مدلول اللفظ فالصحيح هو الجواب الكاشف او بصير المعنى ان كل
صدقة لكل فقير يعنى ان هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت
كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما يرد ان المعنى ليس كذلك بل ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع مقتضى انقسام
الاحاد بالاحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد
فيه لا ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقير وفيه الفساد اجاب
عنه بانا لا نم ان ذلك معنى الاستغراق كيف ومعناه كل واحد من الصدقات
لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز
صرف الزكوة الى واحد وفيه بحث اما اولا فلان انقسام الاحاد بالاحاد
ههنا يقتضى ان لا يصح صرف صدقتين الى فقير واحد واما ثانيا فلانه ان اراد

ارادو بمنع كون ذلك معنى الاستغراق منع كونه معنى الاستغراق مطلقا
فمكابرة لما سيصرح المص ان الجميع من صيغ العموم وان اراد منع كونه
معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم يدل
على تسليم استقامة ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم
فان قوله اذ يصير المعنى الخ دليل عليه فظهر ان المطلوب بالنظر الى الدليل الذى
اورد عليه الاعتراض وارد وفيه ليس جواز صرف الزكوة الى فقير واحد
بل عدم استقامة الاستغراق المص ولو اوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف
بينه وبينهم يعنى انه لو كان للجمع لكان لزيد الربع وثلثة للارباع للثلثة
من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا او اكثر
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح الخ قال يبطل الا ما حصل
قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعنى بين قوله
لا اتزوج النساء ولا اتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا واما كونه
للاشارة الى حضور المعنى فى الذهن فمما لا يفيد فايدة معتدا بها واذا عدل
بالجمع الى الجنس كان معمولا لصرف اللفظ الى معنى اخر لا لكونه اشارة الى حضور
الجنس كما توهمه فاعترض وا قول الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح
منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقى الجمعية على حالها
يبطل اللام بالكلية مستندا بانه يجوز ان يحمل على العهد الذهنى فلا يبطل اللام
بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى
الحقيقى من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا يصار الى

المي ز ومن البين ان عدم افادة العهد الذهني فايدة معتدا بها لا يكون
ردا لهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكران لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف
به الشارح قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال العقلي والتنبيه على
ان المعتبر في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي والاكتفاء
بالاستعمال فان قيل فما المحقق في هذا المقام قلنا المحقق انهم لما رادوا ان الحكم
في الجمع المعرف المستغرق على الاحاد دون المجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم
يمكن الاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة ان الحقيقة
اذا لم ترد صير الى اقرب المجازات الى الحقيقة فليتامل فان هذا التحقيق بالقبول حقيق
وجدير ولهذا لو قالت طالقني على في يدي من الدراهم لزمها ثلثة دراهم
الى قوله لانه امكن العهد وجه امكان العهد سبق كلمة ما فانها لما يتناول
الاجناس المختلفة عرفت قوله من الدراهم بهذا النوع مع بقاء صفة الجمعية فان
الدراهم جمع حقيقة واما يتعطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة
هنا وفي الكافي على انه انما ينصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يمكن
هنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها او ل ينتقض هذا بقولهم فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كلا منهما منصرف الى الجنس مع
امتناع حمله على كل الجنس فاثبات العموم بها دور وذلك لان
اثباته بها يقتضي توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على
وجود اللازم دون العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم
كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم

العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة عليه وهو
الدور واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من
المسميات قال صاحب الكشف عامة الاصوليين على ان جمع
القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما
اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام يقوله
فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة
او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول الكل عند عدم
المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وهو الثلثة وعند بعض من شرط
الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن الحمل على العموم
وقال في موضع آخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا
ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك
بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا
ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا
من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك
فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لم
يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء اقول بهذا ينحل الاشكال
صعب يرد على الامام فخر الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق في العموم
ومع هذا يقول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص وبين الكلامين تناف
ووجه الانحلال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق ان يكون

ثابتا بلا جواز عدم تناوله جميع الافراد حتى ينافي القول بكونه قطعيا بل معناه
انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلقه عليه قبله وهو لا
ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص فيلزم منها العموم ضرورة ان انتفاء
فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ان قيل ح يكون عمومها عقليا
لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من
استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك يكون عمومها عقليا ضروريا
نفي ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل فقد صرح
بانهم لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي من الجنس او الفرد قلنا لا نسلم لان
المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا
ثبت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي
قلنا لا تم كما عرفت ان الوضع النوعي قسمان احدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن
فيه من الاول وقد يعقد بالنكرة الواحد بصفة الواحدة الخ قد لا يقصد بها
ذلك ومع هذا لا يكون عاما كما اذا قيل ان لم اضرب رجلا فكذا فظهر ان النكرة في سياق
النفي بعدما لم يقصد بها نفي صفة الوحدة انما يفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى
ايضا ولم يكن المقصود تاكيد الاثبات وتقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله
والله لاضربن رجلا كما سياتي ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة الخ
اشارة الى ما سبق ان النكرة المنفية اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة
يكون نصا في الاستغراق وان لم يكن معها يكون ظاهرة فيها محتملة لارادة نفي الوحدة

الوحدة اما الاول فلان قوله قل من انزل الكتاب الخ قال
تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس
تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون وما الوا ضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود اي ما عرفوا الله حق معرفته
في شان رافته بعباده فلانهم انكروا الوحي السماوي وهو من نعمه العظام ومننه
الجسام على كافة الانام او في شان غضبه على المعاندين حين جسروا على انكار
النبوة فجعلوا انفسهم الخبيثة محلا لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن الصيف وكان من احبار اليهود هل
تجد في التورية ان الله يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين فغضب وقال ما انزل
الله على بشر من شيء مبالغة في انكار انزال القرآن ونفي نبوة النبي صلى الله عليه
وسلم فالزمهم بالتورية وانزالها وادرج تحته توبيخهم بتحريفهم التورية حيث
جعلوه قراطيس واوراقا متفرقة ليتاتى لهم ما ارادوه من الابداء والاخفاء
وقيل راجع الى قريش والزمهم بالتورية لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى
عليه السلام ونزول التورية وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى اي التورية ليس على حقيقته بل للتقرير اي حمل المخاطب
على الاقرار بمضمون ما دخل عليه كلمة الاستفهام او بما يعلم من ذلك الحكم ويكون
تكذيبا لهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فينبغي ان يكون مرادهم السلب
الكلي ليكون الايجاب الجزئي مناقضا له اذ لا يناقض بين الجزئيين وتحرير

المقام ان فی قولهم ما انزل الله علی بشر من شیء نکرتین واقعتین فی سیاق
النفی ویمکن تقریر السلب والایجاب فی کل من النکرتین حتی یکون فی الآیة
الکریمة دلیلان مستقلان علی عموم النکرة فی سیاق النفی بیانه ان قولهم
ما انزل الله علی بشر من شیء حاصله سالبتان کلیتان مثلا ذهنتان احدهما
لا شیء من الکتب السماویة بمنزل علی بعض البشر والاخری لا واحد من البشر
بمهبط الوحی وقوله من انزل الکتاب الذی جاء به موسی ای بلی انزل الله
تعالی التوریة علی موسی علیه السلام وانتم معترفون به مبا[؟] به علی نوع
نوع البشر حاصله موجبتان جزئیتان احدهما بعض الکتب السماویة منزل علی
بعض البشر وهی سالبة[؟] لا شیء من الکتب السماویة علی بعض البشر والاخری
بعض البشر مهبط للوحی وهی تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحی وکانه
قیل قولکم لا شیء من الکتب السماویة بمنزل علی بعض البشر کاذب لصدق نقیضه
وهو بعض الکتب السماویة منزل علی بعض البشر وکذا قولکم لا شیء من البشر بمهبط
للوحی کاذب لصدق نقیضه وهو بعض البشر مهبط للوحی فعلم ان الایجاب
والسلب بل الموجبة والسالبة کانت حاصلة فی الکلام بتقدیر الکل فی بعض
المقامات قد یکتفی بصحة المادة ویفوض تصور الصورة الی فهم السامع
واما قال الایجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الخ یعنی ان
الموجبة والسالبة من صفات القضیة فلو ذکرهما لاقتضی ان یکون الکلیة
والجزئیة فی جانب المحکوم علیه صریحا ولیس کذلک بخلاف الایجاب والسلب
فانهما لا یقتضیان ذلک صریحا   ولا یجوز ان یکون الاستثناء مفرغا واقعا

٢٨

واقعا موقع الخبر   هذا مرتبط بقوله ثم لا یخفی ان الاستثناء ههنا
لا یجوز ان یکون مفرغا بان یکون الخبر المحذوف عاما کموجود او فی الوجود
ویکون الا الله واقعا موقعه کما وقع الا زید موقع الفاعل فی نحو ما جاءنی الا زید
لان المعنی علی نفی الوجود عن آلهة سوی الله وهو انما یحصل اذا جعل الاستثناء بدلا
من اسم لا علی المحل اذ ح یقع الاستثناء موقع اسم لا فیکون خبر لا خبرا فینتفی الوجود
عن آلهة سوی الله کما هو المطلوب لا علی نفی مغایرة الله تعالی عن کل آلهة وهو
الذی یفیده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر کان القصد الی نفی الخبر فیفید
نفی مغایرته تعالی عن کل آلهة ولا یحصل التوحید   ولا شک ان النکرة فی
الشرط المثبت عام یفید الایجاب الجزئی الی آخره   لا بد ان ههنا
ایجابا وسلبا بالفعل علی اصطلاح اهل المیزان بل بالتقدیر واعتبار حاصل
المعنی کما مر فی الآیة الکریمة سواء کان فی الجملة الشرطیة وهو مراد بقوله یجب ان
یکون فی جانب النقیض العموم والسلب الکلی ان شرط البر فی الیمین الایجابیة
انتفاء الایجاب الجزئی فضلا عن الایجاب الکلی حتی لو ضرب رجلا فقط فی هذه
الصورة حنث فیلزم السلب الکلی ضرورة وکذا مراد بقوله یجب ان یکون فی
جانب النقیض الخصوص والایجاب الجزئی ان البر فی الیمین السلبیة یحصل
بالایجاب الجزئی حتی لو حصل اکثر منه لم یکن له دخل فی البر ومن عقل عن العثور
علی المرام وقع الظنون الفاسدة والاوهام   قال معترضا ان قوله ولا شک
ان النکرة فی الشرط المثبت الخ یتضمن امرین احدهما ان ههنا ایجابا وسلبا
مصطلحین فی علم المیزان ولیس کذلک فانه لا ایقاع ههنا للرجل علی الضرب لا بالحمل

موجود ولا بالاشتقاق بان یقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب
ولا بالعکس ولا انتزاع بمثل هذا ولا ایجاب ولا شرطیتین وثانیهما ان موجبه
الایجاب الجزئی اذا ارتفع یجب ان یکون الثابت فی طرف النقیض السلب
الکلی وکذا اذا ارتفع السلب یجب ان یثبت فی طرف النقیض الایجاب الجزئی فان
اراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئی فی الاول وعدم جواز ثبوت الایجاب الکلی
فی الثانی فممنوع لان السلب الکلی لا یتصور بدون السلب الجزئی والایجاب الجزئی لا یتحقق
الا بالایجاب الکلی وان لم یرد به ذلک فلا یتم کلامه اذ قد یکون ارتفاع السلب
بالایجاب الکلی   وکذا النکرة الموصوفة بصفة عامة وفی نسخة الخ
اعلم ان القول بعموم النکرة الموصوفة مما قدح فیه کثیر من علمائنا الحنفیة کما ذکر
فی حاجب الاستثناء وقال صاحب الکشف واعلم ان الوصف من اسباب التخصیص
والتقیید فی النفی والاثبات جمیعا فان قولک رایت رجلا عالما اخص بالنسبة
الی قولک رایت رجلا وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیصا هذا هو موجب
اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا یطرد
فی جمیع الموارد ثم قال وقد کنت فی مجلس شیخنا مولانا حافظ الدین وکان
المجلس غاصا بالعلماء النحاریر الفضلاء الحذاق المهرة اذ جری الکلام فی هذه
المسئلة فقال بعض الکبار بتعمیم النکرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفی وکلمة
ای دون ما عداهما وتمسک بنحو ما ذکرنا من المسائل والنظائر فلم یقابل برد
مسموع ولم یجب احد جوابا شافیا واقول فیه بحث لانه ان اراد بکون الوصف
من اسباب التخصیص والتقیید کونه کذلک فی الجملة فمسلم ولکن لا یصح قوله

٢٩

قوله وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیصا وان اراد انه کذلک
مطلقا فممنوع اذ قد یکون الوصف بما هو من خواص الجنس فیفید زیادة
العموم والشمول کما ذکروا فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر
بجناحیه وقد یکون لرفع احتمال ارادة الوحدة فیفید الشمول کما فی قولنا
لا اجالس الا رجلا عالما فانه لو قیل لا اجالس الا رجلا لاحتمل ان یراد به الواحد
فلما وصف زال ذلک الاحتمال وسیاتی لهذا زیادة تحقیق ان شاء الله تعالی
ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققین لم یقولوا ان النکرة الموصوفة
بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم کالالف واللام
فانهم جعلوهما من ادلة العموم مع ان کل معرف بهما لیس بعام مطلقا بالاجماع فکما
ان افادتهما العموم مفوض الی المقام وموقوف علی القرینة فکذا هذا ویؤیده
ما ذکره المص من وجهی الاستدلال حیث خصا ببعض المواضع والحاصل الذی ذکره
الشارح فی آخر هذا الکلام فان قیل قد اتفقوا علی ان الوصف فی الاستثناء
من النفی یفید العموم ولیس کذلک والا لوجب المجالسة مع کل عالم فیما اذا قال لا
اجالس الا رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحظر اباحة والعموم انما هو بالنظر الیها
فانک اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا یباح لک مجالسة رجلین فلما قلت الا رجلا
عالما ابیح لک ان تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا تصغه بالذهول
فانه من اسرار علم الاصول   بخلاف ما اذا حلف لا یجالس الا رجلا یدخل
داره وحده الخ   فیه بحث لانک ستعرف ان قولهم من دخل هذا
الحصن اولا فله کذا عام علی سبیل البدل عند المص فانه خاص وهذا الوصف

لا تجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف عام بحسب المفهوم ممكن تناوله متعددا
على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح
اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتامل . وفي
هذا اه . اى في الاستدلال على العموم بالاستعمال في مذهب المخالفين
وتدل على هذا الاصل انه لو حلف الخ . فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لكون
العموم في قوله لا جالس رجلا عالما فالوجه ان يكتفى بالوجه الاول لان تبيل
هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشارح بقوله الآتي هو الوجه ما اشار
شمس الائمة اي قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة
فقط كما ذكرنا . وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقل الخ
الفاضل صاحب الكشف حيث قال انما النكرة الموصوفة انما تعم في الاستثناء
من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه
اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس مستقل بنفسه فيوخذ حكمه من صدر
الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار
في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى على جميع
الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي عاما في صدر
الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل
تحت صدر الكلام وهذا موئد بما ذكر محمد رحمه الله تعالى في الجامع لو قال لامرأته
له كلما حلفت بطلاق واحدة منكن فهي طالق فاله من ثمن طلقت كل واحدة
منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما

بتن

كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا
فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احدهما
غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي
فتعم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها ولا تبتدأ اذا قطعت عن اول
الكلام فلا بد ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكني لعدم
استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر صار حالفا بطلاقهما فحنث
في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امراة صارت محلوفا بطلاقها وقد
صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان
الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع
الاثبات محض فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا يطلق الا واحدة غير
معين وصح جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طلقت عمرة ثلاثا
ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم يطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة
طالق معهوم المعنى مفيدة بنفسه فلا يحتاج الى معرفة حكمه مما سبق بخلاف قوله
وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يؤخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وانت خبير بان
ما ذكره الشارح من جريان هذا البيان في مثل لا اجالس الا رجلا جواب الزامي
لا تحقيقي فيه وايضا لم يتعرض لما ذكر من التابيد بالمسايل فاقول وبالله التوفيق
سلمنا ان الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه
الذي ذكر في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه اخذ في الاستثناء على وجه النفي
وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثمه وبعد

ضع

ما استثني كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم فان اراد بكونه عين ما دخل تحت صدر
الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه بحسب الحكم
فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم
انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من
التاكيد بالمسائل فلا يصلح للتاييد لاسالمي الفرق بين كلمتي الكلام من فيهما كما كانت
في الاستثناء فقياسه عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيهما بالتامل الصادق
وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا
معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على
ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة الخ . فيه بحث لان الاوصاف
التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما تفيد
الجنسية التي تتضمنها النكرة بل انما تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم
منه القصد الى مجرد الجنسية التي تتضمنها مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة
فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما
اذا قال رجلا من بني آدم كما افاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه كما مر فكان عليه ان لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول
هكذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس القصد منها الى الوحدة فلا تخص
بعض الافراد الى آخر ما قال المصنف فان قيل النكرة الموصوفة مقيد الخ
الجواب ضعيف لانك قد تحقق فيما مر مرارا ان الموصوف بدون
الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها وتجعله عاما .

النكره

عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا
القيد ومن هذا تعلم ضعف جواب الشارح ايضا عن سواله كما يظهر من النظر
في مقاله اللهم الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في
عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر
في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا فيها بل ما وقع مطلقا في عبارة اخرى
ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهلوا
عن الوقوف عليه والعثور . وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون
ويذرون ازواجا وأولات الاحمال الخ . هذا تمثيل لاطلاق العام والخاص على ما هو
عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى
جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على الاصطلاح المشهور واطلاق
العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح . ثم النكرة اذا كانت خاصا
فان وقعت في الانشاء الخ . هذا شرح لقول المصنف لكنها تكون مطلقا في
الخ لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين
المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء المطلق عن قيد الوحدة واشتمال
تلك النكرة عليه والمفهوم من المشروح ان يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند
المتكلم والسامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك
اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب
لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل
الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف المخاطب فانه جاهل وقد استفاده

الشارح من قوله ويثبت بهنا واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لاني
بيان المطلق علمنا ذكره ههنا للضرورة وصفه مجهول عند السامع حتى لو لم يذكر
لقدر فعلم ان اعتراض الشارح بقوله ولقايل ان يقول الخ انما يرد على ما اخذه
من عبارة المص لا على ما قصده المص كما لا يخفى على البصير المنصف فانه
انشاء اللام بمنزلة صيغ العقود لا يخفى ما فيه من ارتكاب تكلف وضع
جديد فقال الحسن ان الله تعالى يقول لكم اذكروا نعمة الله يقول لكم اذ ... بقرة
على انهم جعلوا امثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا الخ يرد عليه انا لا
نسلم ان من هذا القبيل فان العبارة ثمه مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل
البدل بخلافها ههنا فانها معترضة لواحد يمكن تحققه في ضمن اي معين كان
ولا عموم فيه اصلا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
هو الذي انزل عليكم الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القران ليس كذلك بل هكذا وانزل اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فتنكير يسر للتفخيم
او الافراد الخ يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين حيث كان
الكلام استينافا غير تكرير فاول اليسر بعضا غير البعض الاول وجب
ان يراد بتنكيره التفخيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف ويقصد باليسرين
التفخيمين ما تيسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما تيسر لهم في ايام الخلفاء الراشدين او يقصد يسر الدنيا ويسر الاخرة
او يراد بتنكيره الافراد كما جوزه الامام البيضاوي حيث قال واليسر منكر

يحتمل ان يراد بالثاني فرد امغاير لما اريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين
العسرين وجب ان يجعل تعريفه للعهد او الجنس لظهور ان لا وجه للاستغراق
قال صاحب الكشاف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد
وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا
ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا
وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجوه الخ قال الامام فخر الاسلام ان
لام المعرفة للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم يعاوده فيكون للمعهود قال تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه
فيكون الثاني هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين
لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عند
فذهب بعض الشراح الى ان معناه ان في الاصل المذكور وهو ان المعرفة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول نظرا فانه قد ينعكس كما سيأتي
من الامثلة وقال صاحب الكشف الظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه
مذهب اهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر
يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه تخرج على هذا الاصل ويكون الجملة
ح مذكورة على سبيل الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على
وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب
كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى

وكما يكرر المفرد في قولك جاني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن
عباس لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا قال صاحب الكشف
وتبعه غيره حتى المص والشارح واقول هذا في غاية البعد لان ابن عباس
وائمة المفسرين واهل اللسان بحيث يوخذ منه اللغة والقاعدة وكثرة
علمه سمي بحبر الامة فكيف يخفى عليه قاعدة اطبق عليها اهل العربية باسرهم وايضا
نقل صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنهما
ثم قال وقد روي مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك
ويقول لن يغلب عسر يسرين ففخر الاسلام مع كونه في العلم والعمل قليل النظير
كيف يجترئ على الخطب الخطير فالصواب عندي ان يرجع ضمير فيه الى الحكاية
لقربه لفظا ومعنى وتذكيره لكون الحكاية قولا يا بن مع الفصل كما سيذكره
الشارح ان شاء الله تعالى وكانه قال وذلك معنى قول ابن عباس في تفسير
قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين
ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا معاشر الرواة والحفاظ
اما باعتبار اصل الحكاية لاحتمال ان لا تقع عن اصلها اذ لم تنقل بالتواتر
او الشهرة او باعتبار ان هذا القول على تقدير وقوعه لم يكن في تفسير تلك
الاية لجواز ان يكون ابتداء بيان لحال المؤمن الكامل فانه يرى في الدنيا
تارة يسرا واخرى عسرا وفي الاخرة لا يرى له الا يسرا او لن يغلب عسر
دار يسر دارين وهذا الذي ذكرته هو المحمل ايضا لما روي عنه صلى الله
عليه وسلم مرفوعا فان المشهور عند اهل الحديث ان المرفوع ما اضيف

الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا له او فعلا سواء اضافه اليه صحابي
او تابعي او من بعدهما وسواء اتصل اسناده ام لا كما قال العراقي فعلى هذا الخ
فيه المتصل والمرسل والمنقطع والمعضل لكونه معرفا بالمال الثابت
في الصك فيكون الالف في حكم المعرف بالاضافة الى الصك
فلا ينافي ما سبق ان طريق التعريف هو اللام او الاضافة بشرط مغايرة
الشاهدين الاخرين الخ وجه اشتراط مغايرتهما ان المغايرة
يناسب الشهود في المال لتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما ان تكثير
الشهود والمتعاقدة امارة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود الا
في الانشاء وافلا يوكد به الحق الاول غالبا يريد انها باعتبار اصل
اصل الوضع للخصوص الى قوله وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فان قيل
قد سبق ان النكرة في الشرط كما في النفي لان التعالي لمطلق في الشرط بل هو كلمة شرط
لانا نقول هو في المعنى واقع في الشرط لان معنى ايش عبدي ضربته ان ضربت عبدا
من عبيدي قلنا اي للاثبات وضعا بمعنى انه موضوع لاثبات الحكم لواحد من
الجملة والشرط للنفي دلالة اي من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى
في مثل ان دخلت الدار فكذا لا تدخل فانك ان دخلت فكذا الا وضعا فانه
ليس الا التعلق امر به ولهذا لم يدل على النفي في يمين الحل مثل ان دخلت
حصنا فلك كذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شك ان ما بالذات
اولى مما بالغير فيترجح جانب الاثبات على النفي فلا يعم اي بالشرط واما
نوقض كونه للاثبات بانه للفرد والمبهم سواء اثبت او نفي بتدفع

بان المراد ان اما الفرض [illegible] والحمل والشرط العقلي والمنع على الظهر
من موارد الاستعمال   وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اراد
بالوصف الخ   اعترض عليه بانه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولو
سلم فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة
النحو ان ضمير ضربك كما هو راجع الى انا وبذلك اتصف بالضاربية كذلك
ضمير ضربه راجع اليه وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه
وليس بشيء لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن بعض المشايخ
واما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق
الاول مبني على النعت النحوي والثاني على ارجاع الضمير كما اعترف به
والعجب انه اختار ما نسبته الى النحو ليس بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور
فان قيل قد تركه المص ايضا قلنا لغاية ظهوره لا لادعاء انه غير متعلق بالنحو
بخلاف الزمان الخ   هذا جواب عن قوله الا ترى ان نحو ما الخ
وايضا المفعول به فضلة الخ   يعني انه فضلة بخلاف الفاعل
ومع ذلك يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم لانه فوق الضرورة
بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح به وقصد
وصفه بصفة عامة فينبغي ان يحصل باعتباره العموم مع ما من الفعل والزمان
من التلازم لكونه جزا منه بخلاف المفعول به   اما اولا فلان الضرب صفة
اضافية   الجواب عنه ان معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة
فيكون قايما بمحل متعلقا بمحل آخر كالعلم على راي فانه صفة للعالم ومتعلق

ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض آه   اي لا بد في
الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل منها
عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
قال الفاضل الشريف في المواقف قالوا هذا الحكم الكلي بديهي و
التمثيل للتوضيح فالمناقشة هنا بان اللازم انما هو احتياج الماهية الى
الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واهية   كالاصل الموضوع
بازاء الشيء وصف ابتناء الغير عليه   انما قال هكذا ولم يقل بازاء
الشيء الذي يبتني عليه غيره ونحوه تحقيقا لمعنى التركيب اذ لو قال كذا
لتوهم ان الموضوع له هو المقيد لا المركب   والتمثيل بالمركبة من عدة
امور   جواب عما يرد على المص اي المتبادر من تمثيل الماهيات
الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بها بحيث لا يوجد من الماهيات الاعتبارية
بسيط وتقرير الجواب ان التمثيل بالمركبة لا يقتضي الاختصاص بها
ولا ينافي كون بعض الاعتباريات بسايط لان المقصود توضيح الماهيات
الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولو سلم
يقتضي الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسايط انما يقال
لها في العرف الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا بأس
في خروج البسايط انما يقال لها في العرف الامور
ما يعقله الواضع ليضع بازائه اسما   فيه بحث لا اولا فلان ما يعقله
الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم ان لا يكون الموضوع

معنى ومفهوما حاصلا في العقل وقد صرح بخلافه وان كان عبارة عن
الصورة العقلية لم يصح قوله الا ان يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما
هي للامور الخارجية وما في حكمها واما ثانيا فلان ذلك الشيء اشارة الى ما
يعقله الواضع فيكون المعنى الا ان يكون معقوله نفس حقيقة معقوله وفساده
لا يخفى واما ثالثا فلان ذلك في قوله الا ان يكون معقوله بعض حقيقة ذلك
الشيء اشارة الى ما يعقله الواضع فيلزم ان يكون للمتعقل متعقل والجواب
عن الكل انا نختار انه عبارة عن الاول قوله لزم ان لا يكون الموضوع له
معنى حاصلا في العقل قلنا لا نسلم ولكن لو رجع ضمير بازائه اليه وهو
ليس كذلك بل هو راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يعقله
الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ويضع بازاء
تلك الوجوه والمعاني الالفاظ فتلك الاشياء قد تكون لها حقايق
وماهيات في نفس الامر وقد لا يكون فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى
الاسم من حيث انها ماهية حقيقية اي مع العلم بها وملاحظتها تعريف
حقيقي يسمى حدا تاما ان افاد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها
وناقصا ان افاد تصور الماهية ببعضها ويسمى رسما ان افاد تصورها
فيه بالوجوه العرضية المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف مفهوم الاسم وهو الذي
يعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان لما صدق عليه ماهية حقيقية في نفس
الامر وان لم يعتبر ولم يلاحظ او لا تعريف اسمي فعند تبيين ما وضع الاسم بازائه
لا بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم

الاسم اجمالا كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحوها وبهذا ظهر من التعريف
الاسمي ما لا يكون تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث هي هي سواء
لم يكن تعريف الماهية اصلا بل بيان ان اللفظ لاي شيء وضع او كان تعريف
الماهية الاعتبارية او الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بان لم يعلم كونها حقيقة
والاسمي بهذا المعنى يقال له اللفظي ايضا على ما قال الشارح في حواشي شرح
المختصر ان الحد اللفظي عند المحققين هو ان يقصد به تبيين ما يعقله الواضع فوضع
الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او بتركيب او بالذاتيات حتى
ان ما يقال في اول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف
اسمي ثم بعد اثبات وجوده يصير هو بعينه حدا حقيقيا ومن ادعى التغاير
بينهما فعليه البيان [illegible] كلامه حجة على مثل الشارح والمص وساير
المحققين فما [illegible] كثير من الرفاق [illegible] ان المراد بالتعريف الحقيقي
ما هو مقابل للاسمي كما ذكره المص ولا المقابل للفظي وهو الذي افاد الماهية
الغير الحاصلة سواء كانت موجودة في الخارج او لا والحقيقي بهذا المعنى
يتناول الاسمي وح لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظي كتعريف الغضنفر
بالاسد من قبيل الاسمي لان الاسمي الذي هو مقابل للحقيقي ما افاد تعريف
الماهية الاعتبارية واللفظي ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست
اعتبارية وان الاسمي بالمعنى الآخر هو الذي افاد تعريف الماهية الغير الحاصلة
واللفظي ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة
قبله بل افاد ان لفظ الغضنفر موضوع له   فان قلت ظاهر عبارة مشعرة

مثلا السوال قوله وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد
يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى ما ذكر ان يكون تعريف الماهيات الحقيقية
تارة حقيقيا واخرى اسميا والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقي البتة
حيث قال التعريف الحقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية والاسمي كتعريف
الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا
بلا مرية وقرينة المقابلة تقتضي ان لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا
وتقرير الجواب ان العدول عن ظاهر العبارة جائز وامر سهل فانه اذا
اعتبر قيد الحيثية يحصل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات
حقيقية يستقيم الكلام ويتم المرام لكن لا يكون في ظاهرها حينئذ للمقام
بل التحقيق ما افاده الشارح التحرير لا اعتراض عليه وشرط كلا التعريفين
الاطراد والانعكاس اعم ... آه
الحد للمحدود على ما هو الشرط في التعريفات مطلقا عند المتأخرين وهي شروط
التامة عند المتقدمين فان اشتراطها باعمية الحد من المحدود او باخصيته منه
فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم الثاني يحصل الانعكاس لما
كان اشتراط مساواته له في صورة عمومه الظاهر جعلوا اصدق المحدود على
كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود في صورة من الصور
معيارا في الاعتبار وجعلوا اصدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث
لا يوجد المحدود بدون الحد في صورة من الصور انعكاسا مفهوما في
الاعتبار قوله بالاطراد يصير الحد مانعا اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع

الاطراد

المنع بل مستلزم له وكذا الانعكاس ليس عين الجمع بل مستلزم له ايضا كما سيأتي
والا العكس فاخرج بعضهم آه اعترض عليه بانه عكس مستوي الاطلاق
ايضا لانه عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص المادة لان الحمل الكلية
الموجبة اذا كان طرفاها متساويين انعكست كلية واما لم يعتبر النقيض
لعدم الاحتياج الى المادة وبحث في مساواته ... الى المتقدم
انما يثبت اذا ثبت مساواة المحدود والحد وهي انما تثبت اذا ثبت
الاطراد والانعكاس فاعتبارهما ... في بيان منع الانعكاس
جزم بوجود الشيء يتوقف على ثبوت وجوده ... والحاصل واحرازه
يعني ان حاصل المفهومين المذكورين للعكس ان الحد اذا وجد وجد
الحد جامعا لا لزومه للاول ... العكس ... للاول فتبين ان ما
... المحدود يصدق كلما وجد المحدود وجد
الحد الا انتفى الحد عن بعض ما افراد المحدود فيكون ذلك البعض انتفى
عنه المحدود وهو مناف لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود
فعلم ان هذه العبارة لا تدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى
يخالف ما تقدم مما سبق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارح
لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود يدل على الجمع باحدى
الدلالات الثلث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون
قوله والحاصل آه اشارة الى دفعه فان ما يحصل قد يعرف ان الجمع
لازم له لكن اللزوم مطلقا لا يقتضي اللزوم بالمعنى الاخص كما هو المعتبر

الحد وصدقه

في الالتزام لجواز ان يكون غير بين او بينا بالمعنى الاعم لانه يشمل الخ
لفظ الاصل آه يشمل هذا التعريف لفظي وقد توهم اسميا وقد عرفت جوابه
فيما سبق هذا الاولى لان بيان فساد التعريف قبل فائدة قوله
ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اشارة الى الاطراد فيه فان
مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا وقد علمت ان شرط كلا التعريفين
الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال انه غير مطرد فيه بحث
لان محصل كلام الشارح ان لا اطراد لما شرط كلا التعريفين كان يقتضي
احد ... لبيان اشتراط الاطراد ولغوا بل يكفي ان ... الى ابتداء فالتعريف
الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا ... هذا الكلام ... الا انك آه
متفرع على قوله التعريف الحقيقي او اسمي ... لان التعريف الذي ذكر
في المحصول او متفرع على بيان منع الاطراد يعني اذا كان الطرد ما ذكر فا
لتعريف المذكور ليس بمطرد ولا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب
التراكيب ان هذا التوجيه يقتضي التعقيد في الكلام وان الفاء في قوله فالتعريف
الذي ذكر ينادي على فساده وههنا بحث من وجوه
الجواب عن الاول ان المص ههنا معترض على الامام وهو ممن يشترط
المساواة آه حتى قال في شرحه للاشارة اللازم المعرف يجب ان لا يمكن ان
يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا فتجويز آخرين التعريف
بالاعم لا يدفع الاعتراض عنه ولا قول الشارح ان كتب اللغة مشحونة كلام
صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن انكره فكانه لم ينظر الصحاح وما قيل عليه ان

ان ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا الاسمي فقد عرفت
جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل
واستعماله فيه وانما يصح الجواب اذا بين الاطلاق وصح الاستعمال
بالنقل عمن يعتد به ولا يكفي مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل
والاستشهاد بما ذكر وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل
على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد وتعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على
انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الحقيقة والفرع الذي هو
المجاز وقصد التمييز بينهما تفسير الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج بعرفة
بينهما بحسب خصوص المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه به مطلقا ورد كل
لانه قال ثم اذا عرفت انه من المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم
والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء
مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة
الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وعن الرابع انك قد عرفت ان ما
سبق ليس تفسيرا للابتناء العقلي مطلقا بل بيان ان المراد بالابتناء العقلي
ههنا كترتب الحكم على دليله وقد فهم منه ان مطلقه ترتب امر على آخر
في العقل وهو صادق على ابتناء الفكر على الامور المذكورة فيصل لانه
انه اذا دل كلام بانه مثل لا تفسير سقط هذا السوال وانت خبير بانه ان اراد
تعريف المثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادته

صرح بتوقيف احدهما دون الآخر لعل وجه علام تصريحه بوجابة
الاوجب لانه منقول عن الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه لجوز ان يريد
بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن فيه اشارة
الى ان ما لها وما عليها عبارة عن احكام اعمالها فالمراد معرفتها معرفة
احكام اعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكانه قال لجوز ان يريد بالنفس البدن
المركب من الروح والبدن لان اكثر الاحكام المرادة بقوله ما لها وما عليها
متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان النفس المذكورة
في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن
فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له لظهوره
وان يريد النفس الانسانية يعني بها الروح الجسماني الحال
في البدن كما قال به اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين
لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما ينفون النفس المجردة
ولا انهم من عبارة الشارح التجرد والقيد الاخير لا دلالة عليه اصلا
قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني المعرفة اسم لما يحصل من العلم
بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات الباري
تعالى عارف قلت ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن يعلقها ههنا جامس بعدها
اعني ما لها وما عليها والبين على استغراق جميع احكامها اول دليل واظل
شاهد على التقييد لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة الاستنباط وانت خبير
بان اشعار هذا التعلق بهذا التقييد اظهر من اشعار شيوع ان التقدم للعلوم

العلوم الدينية فتقييد ما لها وما عليها بالاخروي الى ذكره الشارح متصلا
بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على لا دلالة وتقييدهما بالاخروي
احتراز عما يتعلق به آه الظاهر انه احتراز عن الطب ايضا اذ لا يخرج
له سوآه فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان الخ آه اي ذكر
على ذلك التقدير كون اللام للانتفاع وعلى للضرر ثلاثة معان لما لها وما عليها
الاول ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب والثاني ان يراد
بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع
الثواب وبالضرر عدمه قوله ثم ذكر معنيين آخرين يعني لقوله ما لها
وما عليها بملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى للضرر الاول ان يراد
بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة
للجواز كما يقال له ان يفعل كذا واستعمال على صلة للوجوب
والثاني ان يراد بهما ما يحل وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة
ايضا فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام
ما ياتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس واثنان لا يشملها
كلها وهما الاول والرابع واعلم ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو
عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط الذي قوله فان اريد بهما والجزاء
الذي قوله فاعلم ان ما ياتي به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله
اللازم فعل الواجب والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة
بالفاء واعلم يعلم المراسعه بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون

العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فان قيل المكروه تحريما من قبيل
الصغيرة فمرتكبها ليس يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة عند
اهل السنة وقال عليه الصلوة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلت الشفاعة
لا يلزم ان يكون للتخليص عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة كما ذكره شراح
الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا مؤبد فان نيل
شفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة
لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه ثم المراد
بالواجب ما يشمل الفرض ليصح ليصح مراد المص ولا يرد
عليه ان الفرض والسنة والنفل خارجة من اقسام السنة وقد وجب ذكرها
وان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقريره ان المراد
بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ان ما ثبت بدليل
فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي فان استعماله بهذا المعنى
شايع عندهم يشهد به تتبع كتب الفقه بخلاف اطلاق لفظ الحرام على المكروه
تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بشايع ولهذا
افرده المص بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل ولهذا
لم يذكرهما والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر آه
اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام
يحصل له حالة هي الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس

نفس ايقاع الفاعل ذلك الاثر وهو المعنى المصدري ويسمى ما به التاثير كايقاع
القيام او القعود وفي ذات القائم والقاعد وكاحداث الحركة في ذات
المحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وقد يطلق
على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو الحاصل بالمصدر
ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وذلك كالحالة التي تكون
للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر
وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لا
يتعين في مباحث الحسن والقبح والامور المذكورة من الواجب
والحرام هذا ايضا لحوق المراد النص لئلا يرد عليه ان الوجوب
والحرمة من صفات الافعال والترك عدم الفعل ليس من الافعال
فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره انا نسلم ان المشهور ذلك
لكنها يطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلوة
حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن غفل عن كون الاطلاق بمعنى
الحمل قال في قوله الا انها قد يطلق على عدم الفعل تسامح لان كل واحد
من الواجب والحرام لا يطلق على عدم الفعل بل يقع صفة له واعلم
ان معنى الواجب الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف بمقابله
العقوبة بالنار ومعنى الحرام الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف به
العقوبة بالنار ولا استحقاق الثواب انما هو بفعل الواجب حتى ان
ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب

قدم

عليه من حيث انه كف النفس عند تهيؤ الاسباب اليه كما ستاتي   فان قلت
اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك   يعني ان تفصيل الاقسام بقدر الامكان
هو الاصل وقد امكن الاقتصار ههنا على الستة بان يراد بالواجب اعم
من الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب ترك
الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثه وفي المندوب
ترك المكروه كراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين وفي المباح تركه فيكون
اثنين ايضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين ايضا وفي المكروه كراهة
التنزيه ترك المندوب فيكون ايضا اثنين فيكون المجموع مع المكروه كراهة
التحريم ستة اقسام وتقرير الجواب انه لو لم تتم بل اقتصر على الستة واندرج
الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ان يقال الواجب يدخل فيما يثاب عليه
على الاطلاق اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام
لما سلم من ان استلزامه ان يكون لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة
بحسب كل حرام لا يصدر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما
يثاب عليه كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح الكلام ويحصل المرام
الا ان فيه مباحث اه   فان قيل ان اراد بالمباحث
الاعتراضات على المصنف فليس كذلك وان اراد بها تحقيقا لمراد المص فلا فرق
بينها وبين ما سبق من التحقيقات فما وجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان
بيانا لغرض المص نظرا الى الواقع وما ذكره ههنا دفع لاعتراضات اوردت على
المص قوله ونهى النفس كنهاجواب عن قوله وفي التنزيل   الثاني

الثالث ان المراد بالجواز في الوجه الرابع اه   هذا دفع لما قيل انه
استعمل الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في
مقابلة الحرمة فاما ان اراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في
الخامس لانه ثمه متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص
وان اراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الوجه الرابع لانه
ثمه غير متناول للواجب وليس بممكن بالامكان الخاص ولئن اراد به معنى
لم يستقم استعماله في الرابع مقابلا للواجب لانه شامل له ايضا وتوضيح الجواب
ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي الخامس معنى الامكان العام
ووجه التخصيص ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعي متناول الوجوب دون
الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الحرمة يجب حمله على الامكان العام لان غاية
ما لزم من ذلك ان يطلق الجائز على الواجب ولا فساد فيه لشيوع استعماله
فيه لشهد به التتبع   الثالث ان ما حرم علينا في الوجه الخامس اه
هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس يشمل جميع الاقسام
فاسد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بحرام وهو
ظاهر لا يشتبه وتقرير الجواب انه داخل في الحرام لان المراد به
المنع عن الفعل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان
بدليل قطعي او ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص وارادة العام لكن
القرينة خفية كما لا يخفى   الرابع ان ليس المراد اه   لما استعمل
ههنا المعرفة مرفقا بكونها عن دليل ورد عليه اشكال لان الاول ان المراد

يعرف ما لها وما عليها اما تصورهما او التصديق بثبوتها وايا ما كان
فلا يصح تعريف الفقه بها لا ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن
التصديق بثبوتها وهذا الثاني ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل
خرجت الوجدانيات فلا يصح قوله وتراد عملا ليخرج الوجدانيات فاجاب الشارح
عن الاول بان المراد التصديق باحكامها من الوجوب ونحوه
كالتصديق بان الايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقاديات والتصديق بان
تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذائل والاخلاق
الذميمة واجبة ونحو ذلك في العمليات والمص في الوجدانيات والتصديق
بان الصلاة والصوم والايمان والبيع والنكاح جائز ونحو ذلك في العمليات
والمص قد اشار باعتباره الحكم حيث قال كوجوب الايمان ولم يذكر الحكم
في الوجدانيات والعمليات اكتفاء بذلك واما تصور الصلاة والصوم
والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة في المقاصد
من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبادية الموضوع من المبادي التصورية
وعن الثاني بانك قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها في الوجدانيات
احكامهما من الوجوب ونحوه ولا شك انها تدرك بالدليل والثابت
بالوجدان انما هو انفسهما كما في العمليات فان احكامها يعرف بالدليل
ووجودها بالحس   ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الخ
يريد بالاعتراض قول المص فيما سيأتي ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل
فانه اعتراض لم يجب عنه المص كما لا يخفى على ذي بصر بل اعتباره المص انه

ان خفي على من فاته المذكور ثم ليس هذا اعتراض بل تعيين للمعنى المراد
بالسهو والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فما وقع ثمه في معرض الجواب
يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا ايضا باطل لانه ان اراد بالجواب
جواب المص فقد عرفت انه لم يجب عنه وان اراد به جواب الشارح
عنه فلا وجه له اصلا لان الشارح لم يدع ههنا ابتغاء الجواب عنه بل نسب
الامر حتى يراد وعليه ان الجواب الذي ذكره ثمة جواب عما يخالج
مما خشيته ان لا الاعتراض الذي ذكره جيلة ذلك التعريف وارد عليه
ايضا فما وجه عدم ذكره ههنا   مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني
لان المقصود من التعريف افادة المعرفة للغير واللفظ اذا احتمل معاني
متعددة بلا تعيين المراد لا يحصل ذلك لان اصطلاح يكون خبرا كان او
حكمه فلا يراد به جميع المعاني اذ لا عموم له كما ستأتي انشاء الله ولا القدر
المشترك عنها والا يكون مشتركا معنويا وهو خلاف ولا واحد بعينه اذ
الغرض انتفاء القرينة المعينة ومن الزيوف ما قيل ان هذا الاعتراض
مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق لفظ محتمل لمعان ويراد به واحد
منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل
في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده
من هذا القبيل فان المراد بما لها وما عليها ما يعرض الاقسام الاثني عشر
من العوارض الشاملة الحاصلة في ضمن كل واحد من المحتملات
الثلث لما لها وما عليها وسيأتي عد الاول والرابع من المحتملات الخ

فانظروا يا معاشر الاخوان واعتبروا يا اولي الابصار ولسمي اعتقادية
واصلية لكون الاجماع حجة فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون كون
الاجماع حجة مسئلة الكلام لا الاصول فقد ذكر في الكتب كما يأتي في موضعه
ان شاء الله تعالى قلت انما ذكر فيه على سبيل المبدائية وتتميم الصناعة بما ليس منها
لا انها من المسائل وسيأتي اويل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام
ان شاء الله وهو ليس بمراد ههنا لا يعلم اراد بهذا المعنى مع وضوح
فساده كما افاده الشارح رحمه الله قد جوزها بل اختارها الفاضل
الشريف رحمه الله في حواشيه على شرح المختصر للمطولة والمحققون
على ان الثاني ايضا ليس بمراد يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحي
يفهم منه الشرعية بمعنى العملية فيلزم التكرار لا الاول لانه لما دل فلان الشرعي
ما ورد به خطاب الشارع ودل الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير معنى العملية والنص لما جوزه احتاج الى التعسف في دفع
التكرار بحمل الشرعية على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع
والعملية على الاخص ايضا وهو ان الاول ما يتعلق بكيفية العمل وهو
اخص مما فهم من الاحكام لشموله النظري ايضا والثاني ما يختص بالجوارح وهو
ايضا اخص منه لشموله فعل القلب ايضا ووجه كون الاول تعسفا ان
التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ما ورد به خطاب الشارع وبين ما لا
يدرك لولا خطاب الشارع كما يجيء في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا
انه بالنظر الى الاول فلانه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا لما ليس كذلك

كذلك لما سيجيء ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه
بقيد الاقتضاء والتخيير ولانه بالنظر الى الثاني فلان التكرار بهذا لان وجوب
الايمان خارج بقيد الشرعية على ما سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة
غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الان وههنا كلام سيجيء في موضعه
ان شاء الله تعالى وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير هذا
اعتذار عن ترك المص التعرض لفوائد القيود وعلى هذا التقدير والاستدلال
بها على التقدير الاخر فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على خطاب
الشرع فان قيل لم يذهب المص الى ذلك بل الى ان المراد
بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كثير قلنا ما ذكره الشارح هو معنى
معنى الشرعي هنا وما ذكره المص هو المعنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارح
بعده والاحكام منها ما هو خطابات بما يتوقف الخ فان قيل كان حق
العبارة حينئذ ان يقول الخطاب الموقوف على الشرع او غير الموقوف عليه
قلت قول الشارح فيما سيأتي وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعتذار عنه
وان كان فيه كلام سنسمع هناك ان شاء الله تعالى ولا يدرك لولا خطاب
الشارع الظاهر انه عطف تفسيري لما قبله وليس بمستقيم لصدقه
على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا ان يراد بالشرع خطاب الشارع
وبما يتوقف ما يتوقف ادراكه او يقال ما تقدر في قوله ولا يدرك ان المراد
وبالمذكور حكم فعل المكلف كما سيأتي توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى فحينئذ
لا يبقى اشكال لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان

يعني ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على ما ذكره الشارح على الايمان
بوجود الباري تعالى فان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده
الوضع الالهي او خطابه تعالى وذلك ظاهر ولانه على الباقي فلان ثبوته عند
موقوف على دلالة المعجزة التي يظهرها تعالى على يد النبي على وفق دعواه ليظهر
صدق المستتبع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه
واعلم ان ههنا امورا اخرى عدها القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث
العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس المعرفة
او جزءه او شرطا كما تقرر في موضعه ومنها امتناع تأثير غير قدرته تعالى فان
دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه كما تقرر في موضعه ومنها
اثبات ان جميع الافعال مخلوقة له تعالى لتكون تصديقا منه فان الامتناع المذكور
موقوف على هذا الاثبات والشارح وتبعه على الاصول المهتم بها لا استقصائها
البواقي وانما الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف اه فيه بحث
لان قوم الحكم انما يتوقف على نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا يتوقف
توقف ادراكه على الشرع بمعنى خطابه الظاهر كالقرآن والحديث في توصيف
الخطاب بالموقوف على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل
ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان اه
لا ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي لا يتوقف
على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع عليه صرح الشارح او لا بمنع
الدليل بقوله ولقائل ان يمنع اه واشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا

ولا خفاء في توقف وجوب الايمان اه واجاب عنه بعض بان الله تعالى
لما بعث النبي عم الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ
احكامه اليهم قام النبي عم بالتبليغ فبلغ احكاما بعضها اعتقاديات ومنها
عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الائمة
المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا احكاما عملية وضموها الى العمليات
من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في الكتب بعنوان الاحكام المدونة
في المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المص من
تفرع الاحكام الى شرعية يتوقف على الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع
عليه فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي من جملتها وجوب
الايمان ووجوب التصديق بنبوته عليه السلام يتوقف عليها الشرع
لكونها اجزاء منه وسابقا بالوجود والشرف وساير الاحكام والمجموع المؤلف
من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة موقوف على الشرع لتوقفه
على التبليغية العملية المتوقفة على الاعتقادية فيلزم توقف المجموع المؤلف على
التبليغية الاعتقادية والعملية اللتين مجموعهما الشرع وهو زيف اما
اولا فلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد ليس له اصل لان
استقراء موارد الاستعمال يشهد بانه يستعمل في معان اربعة ليس ما ذكر
واحد منها الشارع وخطابه والدين والمشروع مطلقا سواء كان غير
حكم كالاسباب والعلل والشروط او حكما تكليفيا كان او وضعيا كما هو
المذكور في الكشف وغيره واما ثانيا فلان معنى ما ذكره ان يكون المسائل

الكلامية باجمعها يتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف
عليه الشرع انما هو الاحكام السبعة السابقة لا غير وانما نا لما فلانه يقتضي توقف
الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزء وفساده
ظاهر واجاب عنه ايضا بعض الافاضل بان الخطاب بما لا توقف انما
هو وجوب الايمان ووجوب التصديق بالنبوة وما لا توقف على نفس
الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليهما الا على
وجوبهما يعني ان الدور على ما قرره المص وارد ولا يدفع وثابت لا يرتفع و
الشارح رحمه الله اعتراض ايراد اعلمه فالتحقيق في دفعه انه وذلك ان ما لا
يتوقف على الشرع على تقرير المص هو نفس الايمان بالله والتصديق النبي
حيث قال اي خطاب الله بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان
آه فان وجوب الايمان مثال للخطاب الله ونفس الايمان مثال بما لا يتوقف
عليه الشرع ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان
والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور والشارح جعل قول المص
كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب
الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه
فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بان الشرع موقوف
على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور
ومراد المص ليس ما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان
مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسيمه ايضا نفس الصوم والصلوة والزكوة وغيرها

وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل
احكامها لانا نقول لكل الافعال وامثالها مما هو من الافعال الشرعية
لان المبين حقايقها واركانها وشرايطها من الشرع فكانه لم ينظر في مباحث
النهي بل الصواب في رد ذلك الجواب ان يقال ان حمل عبارة
المص على ذلك يرده قوله الاتي يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا نفسه فان وجوب الايمان ما ثبت بالخطاب بلا فرق
فلو حمل الخطاب اولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان كيف
يصح ما بنا الاعتراض عليه بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو وقوله
في مباحث الحسن والقبح ان وجوب التصديق ان توقف على الشرع
يلزم الدور وايضا وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة الكذب
فهي ان ثبت شرعا يلزم الدور ولا يخفى على من له ادنى مسكة انما ذكره
ههنا من طريق الدور هو المذكور في المباحث لما نفرقه بينهما فظهر بطلان
ما قيل تروجا لذلك الجواب انه اراد بالوجوب ههنا الايجاب
فليتامل فانه الملهم للصواب واليه المرجع والمآب وهو غير مفيد و
لا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع اي توقف
على نفس الايمان والتصديق غير مفيد في لزوم وانما المفيد فيه توقفه
على وجوبها واللام في لتوقف صلة لمناف فقط كما هو المذهب عندهم
من ان لا وجوب عندهم الا بالسمع قيل ما ذهب اليه الاشعري من ان
لا وجوب الا بالشرع ان اراد به ان ثبوت الوجوب الا بالشرع فهو غير

منتقض لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما ثبت بتعلق الايجاب للقديم
القايم بذاته جل ذكره لا بامر آخر وان اراد به انه لا نعلم الوجوب الا بالشرع
فهذا لا ينافي ما اختاره من توقف الشرع على وجوب الايمان وغيره وهو
ضعيف صرف لا يحتاج الى البحث الاول وبعد الشرع خطاب الشارع
على ما سبق فان ذهب الشيخ الى الحسن انه لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ
اليه دليل سمعي يوجبه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله مذهب الشيخ بدل على الرجوع
وذلك القايل بنى ذلك الباطل على الباطل الاول المستبدع والقايل
السابق المستشنع حتى اعترض عليه الشيخ الاشعري بما سمعت من شوب الحق
بري وعري بلا شعور لمذهبه ولا عثور على مطلبه والحق ان من غفل عن هذا
النقد فقصد به على المصنف ظلم وغدر وهذا انما يصح على التقدير لكنا
لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظر وفيه كلام سيجيء اي كون التقييد
بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة لا يصح على تقديره كون الحكم على
خروجها عن الحكم بذلك المعنى شاملا للنظري حتى يخصه العملية وفي شموله له
كلام سيجي حيث يقول ولقايل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف
الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج
بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه
بقيد الاقتضاء والتخيير وستسمع هناك من الخطاب الوضعي ويدخل في
الاقتضاء ان عمم والاتي الواضع اذ الحاصل من الدليل هو
العلم بالشيء لا الشيء نفسه فنحيث وهو ان الدليل انما ينسب اليه العلم

العلم والمراد حصوله وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه
كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العالم والمراد ان العلم بوجوده
ونظره ان النظري والضروري يقعان صفتان للعلم بمعنى انه حصوله
يحتاج الى نظر وكسب ولا يحتاج اليهما ويقعان صفتين للمعلوم بمعنى ان
حصول العلم به من غيره وله فاك اذ الحاصل من الدليل لما غير ان العلم
لا غير بعين تعلق الجار بالعلم المذكور اذ لا ضرورة في المصير الى التقدير
لم يترد شيء ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر فمراد دفع
لما يرد على قول المص وبهذا التقدير يخرج التقليد لان المقلد وان كان
قول المفتي دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة انه لا يخرج لان علمه ايضا
الى تلك الادلة غايته ان يكون بالواسطة وتقرير الدفع ان المتبادر من
العبارة ان يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه
والاستدلال به وما يستند اليه بواسطة او وسايط لا يكون داخلة
في العبارة فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط
احترازا عنه اخراج الرسول مطلقا بقيد الاستدلال انما يصح
على راي من لم يجوز له الاجتهاد واما على راي من جوزه فلا يخرج به فقط
بل مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده في البعض فلا يصدق على
علمه العلم بجميع الاحكام من ادلتها بالاستدلال والمص توهم انه
احتراز عن علم الملائكة يعني ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد
الاستدلال اخراج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام والمصنف

توهم انه احتراز عن علم المقلد فقط حيث اخرجه اولا بقيد من ادلتها
ولم يذكر معه علمهما لم جزم بان قيد الاستدلال مكرر لانه لم يفد فايدة لم يفدها
من ادلتها حتى لما عرف ان قيد الاستدلال بعد اخراج علمهما مع علم
المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فايدة جديدة
لكنه لم يعرف فبطل ما قيل انما نسب التكرار الى الثاني لتاخره في الذكر
وان كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فايدة جديدة
بخلاف الثاني اذ افاد ما افاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة
التي هي الاحتراز عن علم جبرائيل والنبي عليهما السلام وظهر ايضا ان ما نسب الشارح
الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول
يدفع الاستدراك اللازم على زعم المص ان ما ذهب اليه المص من التكرار
وهم محض فبطل ما قيل بناء للباطل اذ قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح
عن ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول
لا يدفع الاستدراك لما بينا ان ما افاده قوله عن ادلتها التفصيلية
قد افاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فبقي قوله عن ادلتها التفصيلية
مستدركا خاليا عن الفايدة وتبين ايضا ان ما ذهب اليه المص من اشتمال
قوله بالاستدلال على التكرار ليس توهما كما زعم المولى الشارح غاية
ما في الباب انه ليس بتكرار محض حيث افاد مع التكرار امرا زايدا لكنها
لا ينافي الاشتمال على التكرار الذي اثبته المص   فان قيل حصول
العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال   هذا السوال ليس من قبل المص لان وقت

انما سكت عن علمهما بل ايراد على ابن الحاجب اعتدادا بان قيد
الاستدلال زايد قطعا لان قيد من ادلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت
ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم
المقلد يخرج علمهما ايضا وحاصل الجواب انه لا نم انه مشعر بالاستدلال
لجواز ان يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم انه مشعر
لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للمبالغة
وفي كل لان قوله من ادلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج علم الخلاف
كما ذكر المص فدلالته على الاستدلال اما صريحة لتبادرها او التزام
كما هو اصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل من
الادلة قد يكون بلا استدلال وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام في التعريفات
فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه في صحة تحديده لفظا وان اعتبر فهو
الاهتمام ببيان الحد واعتبار هذا القيد فيه قوله دون الاحتراز متعلق
بالكل فرفت ما قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول اما كونه للتصريح بما علم التزاما
فلان كون احد القيدين تصريحا والاخر والا بالتزام ان كان بالنسبة
الى معنيهما فبطلانه ظاهر اذ كل واحد منهما بل كل لفظ صريح بالنسبة الى معناه
وان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة كل واحد منهما على
الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام واما كونه لدفع الوهم فلان قوله
عن ادلتها التفصيلية ان لم يوهم خلاف المقصود لا يكون قوله بالاستدلال
لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فايدة في ذكر المجموع الا لازالة الوهم

المعاش عند العوام سوالا كيف وبالاستدلال يفيد فايدة مع الزيادة
والخلو عن ايهام الخلاف واما كونه لبيان ما مثل ما ذكرنا في دفع الوهم من غير
فرق ولا يخفى على المتامل فما ذكرنا من تحقيق الكلام تزييف كل ما حكينا من
الخيالات والاوهام   المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله
في العبادة مما شاء وهي ان المفهوم منها ان يكون هذا الاشارة التعريف
مذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم يوجد هذه العبارة في كتاب من كتبهم
المشهورة فالاحسن ان يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية فيلايم
ما قال في الصغير الآية ذكر في بعض المختصرات اه قوله والحص في سبب اي الحكم
تعريف اي للحكم الماخوذ في تعريف الفقه قوله وان الشرعي قيد زايد
قيد زايد على خطاب الله نه حسن قال وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية
قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي بهذا ... في تحقيق هذا القول ان ما
توبان ان صاحب المنهاج ايضا قايل بان التعريف للحكم الشرعي وتعريف
وهم من زعم انه عرف الحكم الماخوذ في تعريف الفقه   فنقول عرف
بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ثم لم
يزيدوا قيد الاقتضاء والتخيير وسمي لما اعترض عليه بعدم المنع فزيدوا
لا شك ان الذين زادوا ايضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بانه
ليس تعريفا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه بل للحكم الشرعي ابتداء فلا شك
بذا ما سبق انما من طعنه على المص في زعم ان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو
راي بعض الاشاعرة ولا ما سيئا ان لا خلاف لاحد من الاشاعرة

في ان هذا التعريف للحكم الشرعي وممن عجز عن هذا التوجيه من صحف قوله
فيقول بالياء التحتاني على ان يكون فاعله المص ولم يدر ان مراده لو كان
ذلك لقال فقال وان المص لم ينقل عن بعض الاشاعرة تعريفا خاليا عن
القيدين بل ذكر اسم الاشارة مشيرا به الى التعريف المشتمل عليهما   وهو
الكلام النفسي الازلي   الظاهر ان الضمير راجع الى ما يقع به المخاطبة لكن فيه ضعف
لان الكلام النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال المراد انه يقع به
افهام التخاطب   ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا
يعني ان المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا بناء على ان الخطاب باحد
هذين المعنيين فان كان شيء منهما لا يصدق على الكلام الازلي اما عدم صدق
الخطاب بالمعنى الاول عليه فلان التوجيه لا يتصور فيه واما عدم صدقه
بالمعنى الثاني عليه ففيه اشكال لانا لا نم ان الكلام النفسي لا يصدق عليه الافهام
بل لا يتعلق قصد الافهام الا بالكلام والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام
النفسي لا يقال تعلق القصد لا نا نقول متعلق القصد ليس هو الكلام
النفسي بل الافهام وهو حادث بلا مرية فان قيل لم يكن في الازل
من هو متهيئ للفهم قلت قصد افهام من هو متهيئ للفهم لا يقتضي حضور
المتهيئ له عند القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك بما يرتب الاب كتابا
ليقرأه الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع
ان الابن غير متهيئ للفهم في ذلك الوقت   ومعنى تعلقه بافعال المكلفين
تعلقه بفعل من افعالهم اه   دخول خواص النبي صلى الله عليه وسلم في الحد

كما يحتاج الى حمل الافعال على معنى الجنس هكذا يحتاج الى حمل المكلفين عليه
كما اشار اليه تارة بقوله مما ليس بفعل المكلفين واخرى بقوله والمعنى خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف فكان الشارح انما
لم يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول واما وجه افادة العبارة ذلك المعنى
فهو ان الجمع اذا عرف باللام قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصلح اطلاقه
على الواحد وكذا اذا اضيف الى معرف كذلك يراد به ذلك كما تقرر في
موضعه فاندفع ما قال الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف
لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكامه كخواص النبي فقد تخصص من جميع
ما ذكر من الاول الى الاخر ان الحكم خطابه تعالى الازلي الواحد في ذاته المتعدد
بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المكلف وهذا ما لمن له ادنى مسكة وان خفي
على من قال انه يدل على انه ذاهب الى ان ههنا خطابات متعددة يتعلق
كل منها بفعل من افعالهم ثم قال لكنه مناف لما سبق منه ان الخطاب هو الكلام
النفسي فانه صفة واحدة ازلية قائمة بذاته تعالى واولا خطاب سواء تعلق
بشيء من الافعال فالمتعلق بالافعال كلها هو لا غير او منع النحر اباحة
الفعل والترك هذا التقرير لائح عن الاشارة الى حل ما اختلج في الخاطر ان
عد الاباحة من احكام التكليفية عدول عن المناسبة اذ لا تكليف فيه اصلا
حتى قال والصواب ان يقال القسمة هكذا الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي
وذلك لان نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب
التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يؤذن السعادة ثم يرد الاشكال على الاستاذ

الاستاذ ابي اسحق حيث جعل الاباحة تكليفا وان اجيب عنه ايضا في موضعه
والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول يعني ان الحكم حادث لانه
متصف بالحادث وكل ما هو متصف بالحادث فهو حادث اما الصغرى فلكونه
متصفا بالحصول بعد العدم وكل ما يتصف فهو حادث اذ لا معنى للحدوث
الا ذلك واما الكبرى فلان القديم لا يتصف بالحادث فظهر ان الشارح حمله
اقام دليلا اقام صغرى مقام صغرى وترك الكبرى اكتفاء بشهرتها في الكلام
والمص اهمل في تعريف الخطاب الوضعي ذكر المانعية يعني ان كلا من
السببية والشرطية كما انها من الوضعيات بالاستبداد ولانا فيه تلازمها
مع الشرطية باعتبار فاذا كان لها استبداد مثلها كان اللائق بمقام التفسير
ان يصرح بها اضافة فاذا لم يصرح بها فانه بل اكتفى بما قال في المتن في ضمن
الحكاية عن الغير وقد اهمل في التفسير ذكرها بلا خفاء فبطل اولا قيل المص
فسر الخطاب الوضعي بان هذا سبب لذلك او شرط والمانعية في الحقيقة شرطية
ضده فان المانعية فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيئا
وما تنا ما قيل انه لم يهمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالا بقوله
ونحوها ثم يرد على الشارح ان كون الشيء ركنا او دليلا او علامة من
الوضعيات ايضا فاوجه الاقتصار على المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول
بهذا الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد
بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب مذهبهم الذي هو ان الحكم المتعارف
بين الفقهاء المنقسم تارة الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره واخرى الى غيرها

ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من
اثباتها ونفيها وسنا لحقيقة في توجه اعتراض البحث اليه فلو اجاب ههنا
بمنع قدم الخطاب الذي يراد به ما خوطب به كان مناسبا لما سبق ولم يرد
شيء مما ذكر وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود يعني ان ذكر او في الحد
ان ادى الى التقسيم فبطل لعدم حصول المقصود حج وهو التوقف ان ادى
الى تقسيم المحدود فجائز لعدم الاخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول الخصم
لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم للحد كما اذا قيل الجسم
ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود ولو قيل الجسم ما تركب
من جوهرين فصاعدا او ماله ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد واجيب
بانه لا توجه لهذا الكلام اصلا اعلم ان الاشاعرة في هذا المقام فرق
على ما ذكره المحقق عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضع حكما وزاد
قيدا الوضع ليندرج في الحد ومنهم من سماه حكما وادرج في قوله بجعل الاقتضاء
اعم من الصريح والمص ههنا لم يذكر الفرقة الاولى واختار مختار الثالثة ورد
مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم هو الخطاب بان هذا سبب لكذا وكذا
والحكم التكليفي له مفهوم اخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير وانما حكمنا بالمباينة بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق
شيء بشيء وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب فعل وكونه وهو لازم
واللازمان متباينان وقد تقرر ان تباين اللوازم يلزم تباين
الملزومات مثلا في ايجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك

ومنهم من سماه حكما ه

الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا
فالخطاب الذي تعلق باتيان الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل
المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه اصلا
نظرا الى تعلق به ثم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وتجرد ذلك لا يندرج
في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المص ولزوم احدهما الاخر في صورة
اه يعني لزوم الوضعي للتكليفي في صورة توجد فيها الدلالة على التعلق
لا يدل على اتحاد مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاخص
مع الاعم بل يدل على انتفاء المباينة بينهما اذ اللازم هو الخارج المحمول فقلنا
قد تقرر في موضعه ان اللازم قسمان محمول وغير محمول كلزوم الاضاءة
لطلوع الشمس فظهر مما ذكرنا امور الاول ان كلام المصنف ههنا ليس مع الفرقة
الاولى فاندفع به الاعتراض الاول الثاني ان الحكم الوضعي مباين للتكليفي
فاندفع به الاعتراض الثاني الثالث ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم
الوضعي اه ليس بغير الحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقا كلا منهما بل ما ان
للازمي الحكمين لبيان التباين بينهما ولهذا قال المفهوم من الحكم الوضعي و
المفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به
التاسع وظهر انه لو قال المفهوم منه الخطاب متعلق شيء بشيء لم يحسن
بل لم يجز فكيف ان يكون ذلك فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق
ذكر في بعض المعتبرات الحكم عرف صاحب المنهاج اولا الفقه بالتعريف
المذكور ثم اورد اعتراضا عليه مع جوابه ثم بين دليل المتفق عليه ثم قال ولا بد

المعنى م

للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها لاجرم دفناه على معرفته وسبقه كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها ومنها بابان الاول في نفس الحكم خطاب الله اه فذهب الشارح رحمه الله الى ان الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المفهوم يعني انه ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه بل ما تضمن قوله من تصور الاحكام او قوله ففي الاحكام وظاهر انها شرعية ويدل على ما ذكره امور الاول تصريح المحقق في شرحه ان المعرف هو الحكم الشرعي الثاني انه لو كان المذكور في التعريف لما وسط بينهما بالامور الاجنبية ان سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها ينادي باعلى الصوت ان المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الاحكام الشرعية لا ما تقدم في التعريف فزيف ما قيل اولا ان بعض العلماء السابقين لما عرف اصول الفقه في بعض تصانيفه بقوله معرفة دلايل الفقه اجمالا اه والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية اه اورد عقيب كل قول ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث تعريف الحكم معرفة بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فسياق كلامه دليل واضح على ان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه عنده هو الحكم المعرف بالخطاب المذكور وقول المص روح الله روحه لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية حيث عرف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه اذ هو بصدد نقل كلامه وثانيا ان الطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض وايراد تعريفه عقيب تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية اه دليل واضح على انه جعل الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اه تعريفا لمطلق الحكم

الثالث م



٥٠

الحكم الماخوذ في تعريف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام المص حق لا دافع له ووجه دفعهما ظ للمتامل طيابل قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم اه يعني بل ان المص قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما زعم ان هذا تعريف للحكم الماخوذ في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر منهم اذا كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح فمعنى الشرعي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع لكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه اذ لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المعرف بخطاب الله اه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي في قولهم الحكم الشرعي الذي جعل ما في التعريف مع وضعه حياله ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود والذي هو الحكم الشرعي ح يكون اخص من الحد الذي هو خطاب الله اه لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله ح اي حين اذ قيد بالشرعي بمعنى الموقوف على الشرع لعدم توقف وجوب الايمان على الشرع كما سبق فالحكم على هذا السابع امر الى اخر يعني ان الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق اه لانه لو اريد ذلك لكان ذكر الشرعية في تعريف الفقه تكرارا لما سبق ان الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان يكون خطاب الله اه تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب

الحد م

٥٠

٥١

الاحكام م صفة العرض

الشارع تكرارا بالضرورة لانهما ح من الحكم ح اذ لا يمكن ان يراد بالشرعية ان ذكر صيغة الجمع ما يتوقف على الشرع والا لا يكون الحد منعكسا لوجود المحدود بدونه فزيف ما قيل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي الداخل في مفهومه يكون بمعنى ما ورد به خطاب الشارع واذا ان يكون الشرعية المذكورة في تعريف الفقه صريحا بمعنى المتوقفة على الشرع فلا يلزم التكرار والفقهاء يطلقون على ما ثبت بالخطاب مراد المص من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المص ان يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا اي مجازا في المفرد دون الاسناد فانه يسمى مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة والمجاز واما الحكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر هو الحكم الحلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للفعل مترتب عليه كالمخلوق فانه اثر للخلق مترتب عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب على البعض حاصل الاعتراض الاول ان هذا التعريف بالمباين لان الحكم المتعارف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاما وصفتا هما متباينان بلا مرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الكتاب تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح

ثانيه

وتسليمها

منعها

الشارح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات يمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه رحمه الله تعالى ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى له تعلق بجانبين لان الخطاب توجه الكلام نحو الغير فان اعتبر من جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر من جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي تقومان به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية ولهذا اي لاتحادهما بالذات ولان الاتصاف صفة للفعل من القول ثم حكم بالاتحاد بالذات واعترض عليه بانه لا يستقيم ح فرق بين الحكم والدليل لانه كما ان قوله افعل واجب بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب في المفعول واعلم ان منع نكتة ذكرها المحقق عضد الدين كانه قصد فيها الرد على ابن سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان التاثير والتاثر واحد بالذات متغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك واحد وامثال ذلك واحد بالذات متغاير بالاعتبار وللمتامل الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا الحكم في كتبهم لاستمداد الاصول من الاحكام لكون موضوعها من المبادي التصورية ولذا قال صاحب المنهاج ولا بد

للاصول من معرفة الاحكام المتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب واما
استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق واما الاحكام
فالمراد تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذ اعلنا الامر للوجوب
وفي الفقه اذا اعلنا الوتر واجب ولا شك ان ما ثبت او نفي انما هو من
اثار الخطاب لا نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا
التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة واجابوا
عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح رحمه الله سابقا والظاهر ان
مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بانهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض
كيف يصح منهم ان الخطاب لكلام القديم كما اعترفوا به في الجواب عن اعتراض المعتزلة
ثم نظر ضعف كل من الاجوبة الثلثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا
بنقد الجواب الاول المقبول عندهم فانه بهذا بطل ذاك وان صح ذاك بطل هذا
واما الثاني فلانه ان اراد ان اطلاق الحكم على الوجوب لكونه تسامح نظرا
الى الاصطلاح فلا نم ذلك كيف وقد صرحوا بانه حقيقة فيها بالنظر اليه المقصود
وذلك خطأ وان اراد انه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم
فلا يضرنا واما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله وقد عرفت
انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد
لان الغرض للحكم في الاصول انما هو كونه صفة لفعل المكلف لتناسب الغرض غايته
ان لا يكون حقيقة ولا خير فيه اذ لا دخل لها في المقصود فيكون مبنيا على التغاير
بالاعتبار فيلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا ان اراد بقوله وليس للفعل منه
به

متصف بها حقيقة كانت او اعتبارية فلا نم ذلك قوله فان القول ليس متعلقه
منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة
فان من البين ان الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث
لو لم يوجد يأثم المكلف وان اراد بان ليس له منه صفة حقيقية سلمناه لكنه
لا يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق وهذا السؤال
لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف اه يعني ان السؤال
بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا بتعلق
فعل الصبي بالحكم الشرعي وبكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك
اما الاول فلانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي لا وجوب ولا حق
من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي ثم لا يخفى اي بعد
ما علم ان لا حكم لفعل الصبي شرعا بل علم ان ليس ههنا الا تعلق الحكم بآله
او آذيته وظاهر ان شيئا منها لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم مقام
المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل تعلق الحق بالذمة او
المال لا تعلق الخطاب يتعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال
في المال لان منشأ الغفلة عن هذا قوله ثم لا يخفى اي تدفع به ورد المصنف بانا
نم ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر رتب
عليه واما الثاني فلتصريحهم ايضا بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان الصحة عبارة عن كون الفعل الماتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد
عبارة عن كونه مخالفا له وظاهر انهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل لكون الصحيح

العبادة م

كالاحكى م

مصليا او تاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن
جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته ولا معنى كون الصلوة مندوبة
فهو ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها فيرجع ايضا الى
فعل الولي فانه يندفع بعبارة هذا الوجه والمراد انه لا يصح في جوابه
وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وباشارته بورود ه ايضا ما ذكر من
كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بكون الماتي به
موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الاتي بالفعل و
ذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرفت
الوجه الاول ولعل هذا هو السر في تأخير الشارح رحمه الله الجواب عن الرد
او لا عن الجواب عن الرد ثانيا وههنا ابحاث الاول ان الامدي صرح في
الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا يكون
من الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها امور عقلية لان
الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة الشرع والبطلان والفساد
نقيضها قلنا ما ذكره مخصوص بصحة العبادات وعدمها وكلامنا في المطلق
ومع ذلك ليس بمستقيم كما اشار اليه المحقق لانا بعد ورود امر الشارع
بالصلوة بالتيمم نحتاج في معرفة كونها صحيحة او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة
للقضاء او لا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة
المتيمم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المتحري الذي يجري له بعد ان في اناء
طاهر ونجس فاختلف تحريهما والبصير المتحري فيهما وبعضها يسقط كصلوة المتيمم

اللاهرانانم

لما م

ارم

المقيم م

المسافر والعاجز عن استعمال الماء للمرض ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثاني
ان ما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر
انما هو مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من الشافعية فهو ان الصحة
كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرحوا به في كتبهم وقد عرفت
انه ليس شرعيا وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله لكون
الصبي مصليا او تاركا للصلوة انهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة
الحس الرابع ان الصحة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات
اذ هما في الاولى ما قد عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب
الاثر المطلوب منها عليها وعدمه فلا يصح قوله ومعنى جواز البيع صحته
لانه مبني على الاتحاد وكما عرفت في تعريف الخمس ان الصبي يثاب على الصلوة ولا
يعاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا وجه للتوجيه السادس ان التوجيه
الذي ذكره مما لا يدل عليه كون صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث
فكيف يكون معناه وذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمة من الاصول
ان الوجوب والندب كما انهما والمندوب يثبتان بامر الشارع كذلك يثبتان بامر غيره
كالولي للابن والمولى ونحوهما ممن اوجب الشارع طاعته الثانية ان الصبي وان
لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الامدي في الاحكام ان الصبي المميز
وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز غير انه ايضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل
العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده ومن وجود
الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه المقصود والتكليف

وليس كذلك لانهما حسيان فانما يعرفان بالحس
ويمكن ان يدفع بانهما ايضا يعرفان بالعقل م

الصبي م

لكنه اجمل لفهم الخطاب الولي كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة الصبي ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا الكلام اذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيئا منهما كونه مامورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بامر الولي المامور من قبل الشارع فكانه قال هكذا ومعنى كون صلوته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي ان يامر الصبي بالصلوة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلوة بمقتضى امر الولي الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الندب ايضا عند الشافعية كما ستاتي في موضعه ان شاء الله فلا اشكال الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس في كل من السوال والجواب بحث اما في الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينتقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل واما في الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا ان يقال كونه مظهر الحكم اعم من ان يكون بحسب الواقع او ظن المجتهد والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص السوال بهما لان القرآن ايضا كاشف عن خطابه الازلي ولذ

وان اراد به الخطاب اللفظي فلا نم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السوال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولهذا عد بعض السلف اصولا مطلقة وهو اصلا من وجه دون وجه كما سياتي ان شاء الله ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على ان المص قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زايد البتة لان فائدته كما سبق الان خروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان عمم الاقتضاء لم يخرج مثل ذلك عنه ذلك الفقه لتناوله الاقتضاء والا فيدخل بقيد او الوضع لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية فيه بحث لان عدم خروجه انما يلزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكانه بني الجواب على عبارة السايل حيث قال وجوب العمل مقتضاها وظاهر ان ليس العمل ههنا بمعنى العملية في تعريف الفقه لانه لا بمعنى وجوب الاستدلال بها بوجه ولا بمعنى وجوب الامتثال بها والعمل بوجه اعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك ظاهر ولا قوله ولقائل ان يقول يرد عليه ان العملية ح ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل يخرج ايضا وجوب العمل

في توصيف الفقه كما مر

بقيد

ل

ويمكن ان يقال يعني جواب قوله

بمقتضى الثلثة لما عرفت آنفا وان كان بالمعنى الاعم فلا يفيد اخراج ما ذكر لانه مندرج فيه كما لا يخفى وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع بذاته كلام المص وتقريره ان ما في العبارتين عبارة عن حكم الفعل وقد تقرر عندهم ان لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فظهر ان كل حكم من احكام افعالهم موقوف على الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشرع وما لا يدرك لولا خطاب الشرع في المآل واحدا بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى تعريفا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المص لا للحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشرع او بما لا يدرك لولا خطاب الشرع فليتامل فيما ذكرنا فانه مما غفل عنه اكثر الناظرين واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام لكن ذكر فيه ما ذكر من التواضع والجود ونحوهما وكذا اضدادها كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة كذلك تطلق على اثارها التابعة لها من افعال الجوارح بحيث حكم في الاول بان الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية اراد بها تلك الملكات والاخلاق بقرينة قوله تارة اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية واخرى كزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومنها التذي وبها تلك الاثار بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاولى لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة ليست بافعال المصطلح من الشافعية اه قال الامام في المحصول ان قولنا لا

لا يعلم كونها من الدليل ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقها وظاهر عبارته مشعر بان ذلك القيد اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكر فقها ولهذا اعترض عليه المص لكن اخرجها عن الظاهر اذ معنى لا يسمى فقها لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه في اصطلاحهم بقرينة ما صرح به في قيد العملية انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك من احكام الشرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم ذلك ما ذكر الامام الغزالي في الوسيط والامام الرازي في المحصول والقاضي البيضاوي في غاية التقصوي والعلامة الشيرازي ومن بينهم في شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنهاج بأسرهم ان حولنا المكتسب من ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم والحج والزكوة مما اشتهر كونه من الدليل بالضرورة ومرادهم بالاشتهار في زمن المجتهدين لان كلا من الضرورة والاستدلال انما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم فمن لم يدرك ما ذكرنا حتى نسب الى الشارح وقصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك الحق ونيل المرام وسجل على نفسه بالغباوة والغوائل والحرمان بالمرة عن الدراية والرواية بان المراد بالاحكام اما الكل اه قيل ههنا قسم آخر محتمل وهو ان يراد بعض معين ليس بنسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا وهو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد هنالك فلا يعلم احكامها حرفيا

فجزئياته اه   اي لا يعلم حكم كل حادث معين من جزئيات الحوادث بانه
الوجوب او الحرمة او غير ذلك لانها وان تناهت في نفسها كما سبق
لكنها من الكثرة بحيث لا تفي بها القدرة البشرية ولا كلها تفصيلا اي
لا نعلم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث ونحكم كل
حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بانه الوجوب او الحرمة او
الحرمة او غيرهما لانه موقوف على ان نعلم تلك الانواع الجامعة للافراد
ولا وجود لها حتى يمكن تحصيلها لان الحوادث من الاصناف لا تدخل
تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الانواع بالضرورة .   ولان التالي فلان
الكل مجهول الكمية اه   يعني ان كمية الكل مجهولة لما عرفت انه لا يحاط ولا يدخل
تحت الضبط ولا شك ان الجهل بكمية الكل لهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور
المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه بحاله
اتكالا على السبق وبهذا اي باستلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسر
جهالة كمية الكسور المضافة اليه يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه
عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول لانه انما يعلم تعينا لو اعلم
الكل بان يوجد بالفعل ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة
والاحكام ليست كذلك كما عرفت فاضمحل ما قيل ان الجهل بنصف الشيء
لا يستلزم الجهل باكثر الشيء كما في مقدار ضبط جعلناه مسمى بالتخمين فانا
فانا لا نعلم ان هذا القسم نصفه بالتعيين وربما نعلم قطعا ان هذا القسم
اكثره وذلك لان ما ذكره مرجوح فداخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن

نحن فيه من الاحكام فيكون قياسها عليه قياسا مع الفارق
وههنا بحث وهو ان من الاحكام اه   حاصله ان جعل كل الاحكام مقابلا
لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد وبالعكس
غاية الامر ان تعتبر في الاولى ضوابط حاصرة لها دون الثانية ومجرد ذلك
لا يصلح ان يجعل حكمهما فان ادعى المص الفرق بينهما والتزم ان معرفة
جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث
لا ينافي ذلك ولا يصح تعليل عدم ارادته به لجواز ان لا تتناهى نفس
الامر ويحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل لا وجه لالزام
المص ذلك لانه ان اراد بكونه اعم العموم المصطلح يعني قوله بعد نفسه ولا
يراد كل واحد عبثا لان الخاص يتبع بانتفاء العام وان اراد به الشمول
فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيها قلنا المراد الاول ولا عبث
في كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن ارادة الخاص لا
تنتفي بانتفاء ارادة العام والمنتفي ههنا هو ارادة العام لا هو
والظاهر انه اراد اه   هذا جواب عن البحث باثبات المغايرة بين كل
واحد ليصح التقابل بينهما لا ان في قوله حيث علل اه خفاء وهو ان التعليلين
لا دخل لهما في نفي شيء من المعنيين اما الاول فلان الحوادث الآتية ايضا
غير متناهية بمعنى انها لا يدخل تحت الضبط والحصر فوجه ضم الاحكام الماضية
الى الآتية واما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل
ليس بلازم في ثبوت الادري لجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة

الوقوع فلو قال والظاهر انه يقصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الآتية و
والماضية او الآتية فقط وبكل واحد ما يصدق عليه ذهن المجتهد سواء وقع اولا
حيث علل اه لم يرد عليه شيء   واجاب ابن الحاجب بان المراد اه
اراد بهذا ان قول المص ولا التهيؤ للكل اه رد على ابن الحاجب بحذف لزوم
في آخر تقريره الى ان في عبارته تساهلا لان المفهوم منها ان ابن الحاجب
بالاحكام التهيؤ وليس كذلك بل اراد بها المجموع واراد بالعلم بالمجموع التهيؤ
كذلك وقوله ولما فسر التهيؤ بكون الشخص اه اشارة الى ان قوله المص ولا يراد
انه يكون بحيث اه يكون ردا لتفسير ابن الحاجب التهيؤ بما ذكر بوجوه اربعة
اجاب الشارح عن كل منها لكن رد الاول والرابع اما رد الاول فلان
معنى التهيؤ اذا كان ما ذكر الشارح واعترف بكون منع كون عدم تيسر
معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء مع حصوله منافيا للمعنى المذكور مفيدا او
المذكور ان في معرض السند لا يصلح ان يسنده اما الاول فلان تعارض
الادلة لا يقتضي الجهل بالحكم كما ذكره الشارح في بحث المعارضة والترجيح
انه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأي الصحيح اذ لا مانع
من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء
من الدليلين واما الثاني فلان المانع اذا لم يزل مع الحياة فعدم تيسر
معرفة بعض الاحكام مسلم لكن المانع كيف لا يكون منافيا للتهيؤ القريب
بالمعنى المذكور ولا قوله او معارضة الوهم اه فمرتبط بقوله او للخطاء في

في الاجتهاد ولا كلام فيه ولا رد الرابع فلانا لا نسلم ان العلم في الملكة و
وان كان شائعا لكنه اذا اطلق ولم يذكر له متعلق ولم يتعد حتى اذا ذكر او
او قدر يتعين معنى الادراك والتحقيق ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك
ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون وسيلة التابع وسيلة
اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منهما حقيقة عرفية او
او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا ذكر او تعرض للمتعلق يجوز ارادة
كل من الثلاثة تحت العام واما اذا اقترن بذكر المتعلق معنى الاول فالمناسب
حينئذ ان الملكة تراد بالعلم بالاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من
قرينة تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا لا وجود لها ولذا قال
المص لا دلالة للفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المص ههنا ارادة
المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التوفيق
الملكة الاستنباط فاراد بها ثم معنى زيدية بوجهها وما اورده عليها
ههنا فوارد عليه ثم والدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط
ثم على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع الفقهية من تلك الاحكام
فان ذلك من ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها
ولو اراد استنباط الاحكام من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحكام السمعية
ولا فان ذهنا لانها ليست نفسه بل شرط لكون الاحكام المذكورة فيها
كما ستطلع عليه فلا تكن من الغافلين   توقيف يخرج للفقه بحيث ينضبط

معلوماته يعني ان المص لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعي فعيبه
بعد تبين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لمعلوماته
الاحكام التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها امور معلومة
منضبطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غاية انها شرط ادراك الملكة بحيث
وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط الا انه دل على انه اذا ظهر نزول
الوحي هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه
الملكة انما يحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما في ساير
الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد واقعة او ممكنة فلا يليق بمثل
الشارح ان يعترض بمثلها على مثل المص واما الجواب عنه بان الكل في
قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي جمع محلا باللام فيراد بها الاستغراق
المقتضي لشمول الواحد ففاسد لظهور البطلان لان شموله للواحد ليس بالمراد
بل باعتبار وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يخصص الجمع المستغرق الى الواحد كما
حققه الشارح رحمه في المطول احتراز عما نزل به الوحي ولم يبلغ علمه
بعد لم يصل ذلك الوحي الى المجتهد فان ذلك لا يقدح في اجتهاده اذ
ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اما اذا بلغ اليه بعد ما اجتهاد
فيجب له الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا سمع كثيرا من المجتهدين انهم رجعوا
عن اجتهادهم وبعدما بلغ اليهم الحديث اي العلم بما ذكر بشرط كونه
مقرونا بملكة الاستنباط اه يعني ان كون ان الفقه عبارة عن العلم بما ذكر
مشروطا بكون ذلك العلم مقارنا لملكة الاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض

عوض عن المضاف اليه وهو ان الفروع الفقهية او الاحكام الاجتهادية
مطلقا فعلى الاول يكون ضميرها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت
منقسمة اخذ منها الاحكام الفقهية بعضها عللها وعلى الثاني الى الادلة
فان الاحكام انما توجد منها الاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور
نزول الوحي بها فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء سواء كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يلحق الا
الاحكام الفقهية ويحتمل ان يراد به فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدلالة
على المراد فيبقى مع الاحكام الفقهية ساير الاحكام الاجتهادية المستفادة
من النصوص بطريق الاجتهاد فان قيل المسايل الفقهية اه
السوال لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها ملاحظة بما تقرر ان
القياس مظهر لا مثبت يقتضي ان يكون المسايل الفقهية مما ظهر نزول
الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان مما لا ينكر يعني في دفع
السوال المذكور الى ما ذكره اولا اذ المقصد بكونه لا بتوسط القياس ولو
لا في الواقع فان ظهوره للمجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب
ان يطابق الواقع ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه
المصطلح اه الجواب عن الاول انه ان اراد بالخصوص والتعين المحقق
فلا نم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن افراد قائمة
لعلماء على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية وان اراد النوعي سلمنا
لكنه لا يخالف ما نسب المص من القول بانه اسم لمفهوم كلي ولا يجد له

بحسب الايام والاعصار فامر ضروري لابد من الاعتراف به فان
بعض الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كان فقيها في وقت نزول بعض
الاحكام وحده كما ذكر المص ليكون علمه فقهها بالضرورة وبعد ما نزل بعض
اخر منها وعلمه فيبدل علمه الى الزيادة واذا نسخ بعض منها وعلمه يتبدل
علمه الى الزيادة والنقصان لخروج بعض الاحكام عن المشروعية وكل ذلك مما
لا ينكر ولا يستر ولا البحث الثاني فحاصله ان المص لما اعترف
ان علم المسايل الاجماعية مشروط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه
وجه ان يرد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط اذ لم يكن الاجماع
به ولا انعقد عليه الاجماع الكائن ومثله في التعريفات بعيد والحق انه
لا بعد لان الشهرة تكفي لاجتهاد في زمن الرسول عم وعدم الاجماع
الا بعده يسوغ ارادته ذلك المعنى بلا استبعاد والهادي الى الرشاد
واما البحث الثالث فمعناه على ان المراد بالفقه المسايل والاحكام المدونة
المبوبة وليس كذلك بل المراد به الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به الشارح
حيث قال لانها صحة الفقاهة والاجتهاد في خروج الاحكام الفقهية عن
الفقه بهذا المعنى الضروري كما سبق فلا يبقى حاجة الى التكلف بقوله اللهم
الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فجوابه منع الحصر بل المراد ظهوره
للمجتهد بنفسه لكن لا بتوسط القياس فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان
هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال واعلم ان قول المص فالمعتبر
ان يعلم الى قوله قد لا يعلمه الفقيه كلام مسوق لبيان قوله قد ظهر نزول

نزول الوحي بها وقوله والصحابة الى قوله على المستنبطين منهم كلام
آخر مستانف لبيان قوله مع الملكة الاستنباط المص قيل ان الفقه ظني
فلم اطلق لفظ العلم عليه آه حاصل السوال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف
الشيء بما يباينه لانه ظني والعلم يباين الظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله
وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد اجاب عنه الشارح
رحمه الله بوجهين الاول منهما ضعيف لما عرفت ان الاحكام الفقهية
تحت خروجها عن الفقه المعرف بكيف لا يشعر به العبارة واما الثاني
فقد قيل عليه ان النص والاجماع من حيث هما هما يفيدان القطع وان
كانا قد لا يفيدانه لعارض وليس بشيء لان الكلام ليس فيهما من تلك
الحيثية بل فيما ثبت بهما مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب
الثاني تسليم كون الفقه ظنيا ومنع منافاته للعلم المذكور ههنا فانه مشترك
لفظا بين ما ذكر وبين المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد
ههنا هو الثاني وحاصل الجواب الثالث تسليم التباين وصحة التعريف
لجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المص بوجهين حكم على الاول
بان صحته على مذهب المصوبة وبين الثاني بطريقين ورد الشارح الاول بانه
يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام والثاني
بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يثبت في
الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت
في الواقع في كل من كلامي المص والشارح اما في كلام المص فلما قد عرفت

ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى فى الواقع او فى اعتقاد المجتهد والاصح
تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الا على
مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بانه حكم الله
بها لا لمخالفة من راى مجتهد اخر بناء على قولهم بوضوح الحق عنده والمصوبة
يقولون ان كلا منها حكم الله تعالى فى الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده
واما فى كلام الشارح فلان حاصل الاعتراض على الاول لان ذلك الاحكام ع
لما كان ظنيا فهم المجتهد بمقتضاه واقتضاء ظنه بوساطة ذلك الجزم الى العلم
بوجوب العمل بالاحكام الى العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الكائن
عرو ارد ولان منع وجوب العمل بموجب الظن اذ لك عليه الجزم بوجوب
ما دلت الامارة على وجوبه وحرمته ودلت الحرمة الامارة على حرمته
وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل الناط المعهود
مسلا علامة عليها واسبابا لثبوتها حتى يحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت
ما نيط به اجماعا بل ضرورة من الدين فعد افضى به ظنه الى الاحكام انفسها العلم
ووجب عليه العمل بموجب ظنه لذلك الجعل وكذا اعتراضه على الكائن غير وارد
لان المراد بالعلم بالاحكام ما تقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع اولا
صرح بذلك فى حواشى شرح المختصر وبالدليل قوله وبالنظر الى الدليل فان
المقدمة الاجماعية بوشته السابق وقد تقرر فى موضعه ان الدليل الظنى يفيد
القطع عند القران بما يفيده كما لو اخبر ملك بموت ولده مع قرب الموت
واسمع الله صراخ وخارة ووضح المخدرات على حال منكرة عن عادة

دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد
وذلك من انضمام وجدانا ضروريا لا تتطرق اليه الشك فظهر مما ذكرنا
من تحسن الكلام ان لم يسلم وكره البعض غاية الركس فى هذا المقام و
والوحى ان كان متلوا آه   فقيل معنى كون الوحى متلوا
ان نظمه ما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ ومقتدر به للاعجاز لمن نزل الى الرسول
عليهما السلام ولا التغير بما شعره وتبديله بما يفيد فائدته لكونه معجزا
ومتحدى به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها فى الصلوة
وحرمتها فى بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل معناه تلاوة جبريل على
الرسول عليهما السلام وتلاوة الرسول على الامة   والا فالسنة
اى وان لم يكن الوحى متلوا سواء كان ملفوظا او لا فيدخل فيها
فعل الرسول وتقريره كالحديث وكذا قوله الاتى فالسنة مساوق
للكل لان معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز فان عدم تعلق الاعجاز بنظمه
اعم من ان يكون له نظم او لا والدخول فى الاول الجهر   ولا شرائع
من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة
اما الشرائع من قولنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا اقتصه الله تعالى بلا انكار
وبعضها الى السنة اذا اقتصه الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك الشرائع
انما يلزمنا اذا اقتصها الله تعالى علينا او رسوله عليه السلام بلا انكار كما
ياتى فى موضعه ان شاء الله تعالى واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول
الصحابى فالى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام بايهم اقتديتم

اعتديتم قوله ونحو ذلك كالتحرى والعمل بالظاهر والاطهر والاخذ بالاحتياط
والقرعة لتطييب القلوب فانها ايضا راجعة الى احدهما   وكذا المعقول
بانواع الاستدلال راجع مما الى قوله صرح بذلك فى الاحكام   قال
الآمدى فى اول القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعى منقسم الى ما هو
صحيح فى نفسه ويجب العمل والى ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما
القسم الاول فهو حجة انواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل
واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعى عندنا به والاصل
فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشروع للاحكام والسنة مخبرة عن
قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما واما القياس والاستدلال
فرع تابع فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع فالنص او الاجماع
اصل والقياس والاستدلال فرع تابع لهما هذا كلامه فانه يسئل فيه بتصريح
بان الاستدلال كالقياس فى الاستقلال ولهذا جعل الاصل الى خمس
القياس والسادس فى الاستدلال ومقصود الشارح من نقل تصريحه
التمسك به فى رجع الاستدلال الى الثلثة ملت مقصوده يحصل من ذلك
التصريح الا ان الآمدى لما نظر الى الظاهر جعله مستقلا ومن نظر الى التحقيق
بدرجه فيها وللقياس فيما يعشون مذاهب   واعترض بوجوه احدها
حاصل الاعتراض الاول فائدة زيادة بصرة قوله وان كان ذا فرعا
للثلثة لانه فى الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب انها التنبيه على ان القياس
ضعيف فى معنى الاصلية لا تبنائه على غيره فلولم يرد ذلك لزم دخوله

فى الاصل المطلق الكامل فى الاصالة وحاصل السوال الثانى ان القياس
بالنظر الى الحكم كالسبب القريب بالنظر الى المسبب وباقى الادلة كالسبب
البعيد فكما ان السبب القريب للشى مع كونه مسببا عن البعيد اولى باطلاق
اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس اولى باطلاق الاصل عليه من
من غير فكيف الرجحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس
على السبب القريب قياس مع الفارق فان السبب القريب هو المؤثر فى وجوده
فكيف اولى بالسببية والقياس ليس يثبت لحكم الفرع فصلا عن ان يكون
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور   وكيف
يتصور ذلك فى تقسيم الماهيات الحقيقية   يعنى ان الماهيات الحقيقية لا يتصور
فيها التفاوت بالنظر الى انواعها وافرادها بالاولوية والاقدمية ونحو
ذلك لما ثبت فى موضعه انها متواطئة لا يتصور فيها التشكيك فلو تفاوتت
لزم فيها التشكيك   ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة آه   قيل انما هو
للجواب عن المثال بانقسام الكلمة لا يمكن ان يقال الدلالة ماخوذة فى
الكلمة وفى دلالة الحرف على معناه قصور وضعف لكونها بالغير فكان
الحرف قسما ضعيفا   وقد يجاب بان الاجماع ثبت امرا زائدا آه
اعترض عليه بان العام المخصوص او الاية المأولة او خبر الواحد او الاجماع
المنقول الينا بالاحاد ليست قطعية والقياس منصوصة العلة قطعى واجيب بان   الاصل
فى الثلثة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل
المصنف لا يعلم القياس المستنبط من الكتاب كقياس حرمة اللواطة   فيه بحث

لانها لو ثبت بالقياس لوجب ان لاتكون محرمة قبل نزول هذه الآية
والحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه الصلوة والسلام لما ورد انه
حتى قوم لشاء عرم غاية ما في الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه ان موافقة
الحكم للدليل لا يقتضي اخذه منه   المصنف ولا المستنبط من الاجماع فاورد
النظر فيما اه   انما قال ههنا اورد دون ما سبق من النظيرين لورود
مناقشة ظاهرة ههنا بانا لا نم القياس الاجماع لم لا يجوز ان يثبت حرمة
الوطىء في الصورتين بدلالة نص ورد في امهات النساء من غير اشتراط
الوطىء فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطىء
فلان يحرم بالوطىء اولى فالمثال الخالي عن المناقشة سقوط التقوم منافع المغصوب
بعد انها غير محررة قياسا سقوط التقوم منافع البدن في ولد المغرور
بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص   لا خفاء في تقرره سابقا
لكن لما قال بعده واصول الفقه الكتاب اه تخلل في البين ما يورث
الاشتباه فاحتاج الى الاعادة دفعا له   والتوصل القريب مستفاد من
السببية يريد بيان ان قول المص في الشرح توصلا قريبا ماخوذ مما في المتن
من الباء السببية واطلاق التوصل لا الوارد عليه بان قوله في الشرح توصلا
قريبا غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه مما لا يشتبه على احد   بل يتعلق بكل من
اعماله آه   في العبارة مناقشة وهي انه اذا تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع
منوط بدليل يخصه كل الحكم فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة المستنبطة والاتي
لقوله المستنبط منه عند الحاجة اه معنى لان الظاهر ان مارجع الضمير المستنبط والمشار

اليه بذلك الحكم فقوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من اعماله
الغاء فحق العبارة ان تكون هكذا منوط بدليل يخصه فرج بعضه المستنبط
منه عند الحاجة   ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه
توصلا قريبا   فان معنى التوصل بها الى الفقه توصلا قريبا جعلها احدى
مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فلا شيء من مسائل الخلاف يقع احدى
مقدمتيه بلا خلاف وفي اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث
سننبه عليه انشاء الله   والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين آه
اراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني
سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المنفصل نادر بالنسبة الى
المتصل ولهذا لم يذكره المصنف ههنا ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه لما
كان طريقا متعارفا فلا باس بان يتعرض له على وجه الاختصار ويقول
العكس اما اقتراني او استثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم منه ولا نقيضه
مذكورا فيه بالفعل او يكون والاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وهذا
ضربان الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة
المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة
الاخرى استثنائية وشرط نعده كون النسبة بين المقدم والتالي كلية
دائمة ان يكون في الاستثنائية الاستثناء لا لعين المقدم فلازمه
عين التالي ولا لنقيض التالي فلازمه نقيض اذ لو انتفى احدهما لجاز
وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان

ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي
عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور والضرب الثاني
ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي
بين الامرين وحينئذ يلزم من وجود هذا عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لولا
ذلك والفرض انه لا لزوم صريحا لكان احدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم
اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافي ان كان
اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفي كل لازمان وكل اربع نتائج يلزم
باعتبار التنافي اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما للعدم الاخر
فيلزم من استثناء نقيض كل واحد عين الاخر نقيض الاخر باعتبار التنافي
نفيا ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما للوجود الاخر فيلزم من استثناء
نقيض كل واحد عين الاخر ويسمى اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج
واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا نفيا لزم
الاولان اي من استثناء عين كل نقيض الاخر دون الاخرين لا يلزم من
استثناء نقيض كل عين الاخر ويسمى مانع الجمع مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد
فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان
او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان
التنافي نفيا لا اثباتا لزم الاخران اي من استثناء نقيض كل عين الاخر
دون الاولين اي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الاخر ويسمى مانع الخلو مثاله
الجسم اما لا رجل ولا امراة اذ لا يجتمعان والا كان رجلا وامراة لكن

لكن بحيوان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة وليس بلا امراة فهو لا
رجل ولو قلت لكنه لا امراة فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امراة لم يصدق
لاجتماعهما في الحجر   وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول
ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه
هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تقرر في كتب المنطق انه ان التوصل
القريب بمجموع المقدمتين لا الكبرى او الاستثنائية فقط ويعلم منه ان
التعريف ليس كما ينبغي لانه لا يدل على اطلاق التوصل القريب على احدهما
فقط   ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة   من الامور المتقررة
والقضايا المسلمة ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها
او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد
في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم
ان يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالحة لان يتوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا وعلى ما ذكره المص والشارح رحمهما الله تعالى المراد بها القواعد
المخصوصة لا كاشفة ولهذا ولما سبق من اطلاق التوصل القريب على احد
المقدمتين عدلت عن هذا التعريف واخترت تعريفا اخر في مرقاة الاصول
قال يعني يشترط في كل فساد كرشق فيه اجتهاد واراد   اراد به اجتهادا
او الخلف بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها اذا اختلف يكون في حكم
راي واحد ووجه استفادته من عبارة المص انه قال اولا ويكون القياس
نرادي اليه راي مجتهد ثم قال حتى لو خالف اجماع المجتهدين فيهم مركبا

من الشارح ان المراد بالاول في كلمة فنبطل ما قيل لانه انه لو لم يكن الكتاب مما ادى اليه راي مجتهد في الصورة المذكورة انتفا لزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهادا راء بعض علماء عصر ولم يكن للبعض الاخر في بده المسئلة احتهاد لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع لجواز ان يقع بعد ذلك ما ادى اليه راي مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يلزم منه ان القياس اذا ادى اليه راي مجتهد سابقا لا يكون مخالفا للاجماع وبذا ليس على الطلاقة لجواز ان يقع من مجتهد راي ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الراي ثم يقع قياس موافقا للراي الاول وبذا القياس مما ادى اليه راي مجتهد مع عدم صحته لمخالفة الاجماع فزيادة بذا القيد انما لم يتم المقصود ووجه اندفاعهما مما ذكرنا لا يخفى على المتامل المص وقولنا على وجه التحقيق لان في بذا لما عم التوصل للمجتهد والمقلد وكان الظاهر من التحقيق ان يكون مبطلا للتقليد اراد ان يدفعه بان التقليد التحقيق المذكور لا ينافي التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا اعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد المص بذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل يعني ان ما ذكر بقولنا ثم اعلم ان كل دليل اه من الشرائط والقيود المعتبرة في القضية الواقعة كبرى او ملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت اما بالنظر الى المدلول وهو الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى او ملازمة انما تكون اثباتا كلية اذا عرف انواع الحكم التكليفي كالوجوب وغيره وانواع الحكم الوضعي كالعلة وغيرها قوله هو المباحث المتعلقة بالمحكوم به مبتدا

مبتدا اه خبره مما يندرج كذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدا وقوله مندرجة خبره وقد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه وذلك لان البحث كما تقرر في موضعه عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون البحث عن نفس الموضوع منه او بواسطة امر اعم داخل فيه اه عرض من الاعراض الذاتية مما ذهب اليه المتاخرون من المنطقيين ورده المحققون منهم بان الاعراض ثم الموضوع خارجة عن ان تعد من الاثار المطلوبة له اذ تلك الاثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة وايضا التعقل لما يلحق الشيء لذاته ما لا دراك للانسان ليس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء لجزئه المساوي في المختار ما ذكرناه في شرح مرقاة الاصول ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية التي تلحق لذاته او لجزئه المساوي له في الصدق او في الوجود فان المباين للشيء ان كان مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من وجوده وخلافه والثاني كالادراك الامور الجزئية له لجزئه الناطق والثالث كالضاحك له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عن الاعراض

الذاتية جعلها على موضوع العلم آه اعلم ان كلا من الموضوع وانواعه والاعراض الذاتية وانواعها واذا اعتبر الحمل عليه فهو حقيقة مطلقا وقد يؤخذ مقيدا بقيد والشارح رحمه الله تعرض للمطلق فقط مثله وقد اوردنا مثلهما في شرح المرقاة لمن اراده فليراجع ثمة قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكتاب اه قال بل الحق تسليم ان اثبات حجية الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام اه حيث قال وهي اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة وكلاما واجبا فانه ينبغي ان يكون من مسائل الكلام قلت ما ذكره هو حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقايد ولا شك انه نظري محض معدود من مسائل الكلام ولهذا اطلاقه وجعله مع وجوب الايمان وما ذكر هنا اثباته للاحكام خاصة وهو عملي ولهذا ذكر الاثبات وفيه كونه للاحكام وجعله مع القياس فلا منافاة بين الكلامين لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام نقل عن الشارح رحمه الله انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه الحق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الكلام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن

ومن جعل الموضوع كلا الامرين اراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو اني اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب لا انا رجعنا الادلة بالتعميم الى الادلة وجعل لان ما هو مقصود بالتصدر الافعال المرجوع والثاني الرجوع الاول كقوله تعالى حكاية ارجعوا الى ابيكم والثاني كقوله فان رجعك الله وقوله ثم توجهنا الى الحق هو الحق فيه الغتيل هذا الكلام لا حاصل له آه هذا كلام له حاصل بحسب طايل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فلتوضيح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق اراد المص بقوله فان اريد بالحكم اه تحقيق قوله في المتن مما يثبت بهذه الادلة هو الحكم بايراد الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال انه ان اريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله يثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين ان يراد بالحكم علمه ولا استحالة في ثبوت علم القديم بها او ان اريد به اثر الخطاب فقوله يثبت بهذه الادلة صح فيما سوى القياس دونه لما اشتهر ان القياس مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل مثبت عليه ظنا بالحكم فظهر من هذا ان المراد باثبات القياس في الوجهين اثباته عليه الظن فيلزم الاشكال بان اللفظ الواحد وهو علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعم والجازم في الاول ونفس الثبوت في الثاني والمجازي معا وهو علمه الظن في الوجهين وتقرير دفعه انا نريد في كل من الوجهين

باثبات الادلة الحكم اثبتها العلم به اعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن
اما في الاول فلان قدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها الصحيح الى نوع
مضاف مناسب وهو العلم المناسب للاعتقاد الجازم وغلبة الظن واما في الثاني
فلان شأن الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم منبئ اثر الخطاب افادها
علمه كي افاد ثبوتها ثبوته لان الاول يستلزم الثانية كما في العلل الخارجة
فلما رتب الحكم على وصف الادلة اعتبر العلم وعمم ليشمل الادلة باسرها
لتنوع لمه مباحث في الموضوع اورد ها مخالف لجمهور المحققين اعلم المحش
انه مصححه وجعل الزدوس منواه ومرجعه اورد بعكر الصابت واه الثاني
بلا مباحث مخالفا للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور فتجمع منها المسائل
فيها وان طرد يتحرك لدي الوقوف عليها المبارى والمناظر اذ لم نطمع ان احدا
بلغ هذا الامر من التحقيق او بشرا يسلك في النظام من الدقيق حاصل الاول ان
موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات
المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان تكون العوارض
التي لها دخل في المحمولات راجعة في الحقيقة اليه بعضها كمساعي احد المتضايفين
وبعضها من الاخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما
هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من فنون موضوعات مرجعها العرض
الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه
التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده على ما سيأتي في اختلافها اختلاف
واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى

يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع
البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها
اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد
المتضايفين لما تغاير بالاعراض اللازمة للمضاف الآخر تغاير الملزومات
بالضرورة وبلا رجحان رجوع احدهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال
الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح
كما لا يخفى على الناظر المتأمل واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان
ماخذ الفصل الداخل في حقيقة المسايل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالحقيقة
وكان بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين
اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف
عدمه لا مجرد تعدده كما يشهد به عبارته هنا وفي البحث الثالث كما
سيظهر هناك انشاء الله تع فلا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما
المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل اتحد العلم ضرورة واما
عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فانه لو تعدد وعليه فاما ان
يتعدد بلا اشتراكها في جامع او باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي والاول
باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف اما الثاني فلان الامور المتعددة
اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك كما قال ابن سينا
في الشفاء ان الشكل المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع
والتسديس ونحوها لما كانت امور المختلفة والمقدار المطلق المطلق الذي

هو مطلق موضوع الهندسة معنى حسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على الحق
الامور النخيلة فمعنى الحسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وجعل لحوقها للنوعيات
بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال انه هو انواع
موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي
تسهيلا للامر الاستدلالي وهكذا واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي
في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعيهما فعل المكلف
والمقدار المشتركين في الوجودية والاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصحة
الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال
الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب
اليها كما ذكره الشارح رحمه الله وباعتبارها بينها لا يتعدد الانضباط لا فضاء
ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك
الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ
واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان
تعدده ح عين اختلافه الموجب لاختلاف المسايل الموجب لاختلاف العلم ولان
تعدد الموضوع وتنوعه توجب تنوع الاعراض الذاتية وستعرف ان مجرد
تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع
فكيف اذا تعدد واذا عرفت هذا المدرك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله
بالترديد بانا نختار ان المراد عدم تناسبهما لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به
وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتهما اذ اتحد الموضوع او تجانسهما ان كان المبحوث عنه

عنه في الحقيقة ذلك الجنس واتحد الموضوع كما سيأتي في البحث الثالث او كان
المبحوث عنه الاضافة ان تعدد حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة
لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد ح اشتراك المسايل في واحد من الجزئين
الموضوع والمحمول لما عرفت انها فيختلف المسايل قطعا فيختلف العلم ح
وليس معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالزام
المنع فيه لان المحش قائل بان الادلة موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة
بينهما قطعا فمغالطة يجري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان
يكون الكلمة موضوع النحو لان محمولات مسايله ليست اعراضا ذاتية لها بل
بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناهيا مضبوطا
وكذا الحال في البواقي وحلها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض
والتناسب الكلي بجزئياته فان الموضوع هو وجه المفهوم وهو نفس الطبيعة
الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي
الشامل لكل من الاربعة وموضوع المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي
والعرض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال
الى المجهول والتفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسايل فيهما راجعة
الى الاثبات والايصال فتبا مل واعلم ان قوله ويكون بعض العوارض
ينبغي ان يكون حالا على السداد كما قيل في قوله تحوت وراسهم
بالكاد قوله ثم واصلك وجهه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله
ان كان اضافة شيء اذ لو كان كذلك يوجب فوتهم ولا احتمال لغيرهما

والمقصود من ذكره تحقيق كون المبحوث عنه اضافة بكون بعض العوارض
ناشيا عن احد جزئيها وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما ليس بحيثية وقد وقع
في بعض النسخ وقد يكون لمنطقة قيد وهو سهو لانه ح يكون واقعا من الشرط وهو
قوله ان كان وجزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين لبيان ان
بعض تلك العوارض قد يكون ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر
وقد لا يكون كذلك فيلزم ان يكون موضوع علم يكون المبحوث عنه فيه ايضا اضافة
كلا المضافين سواء كان بعض العوارض ناشيا عن احدهما وبعضها عن الآخر
اولا وليس كذلك لاستلزامه ان يكون موضوع المنطق الموصل والموصل اليه
جميعا وقد صرح المص سابقا بان موضوع المنطق المعلومات التصورية و
التصديقية والبحث عن الماهيات ذكر على سبيل التبعية فظهر من هذا ضعف
ما قال في فصول البدايع نقلا عن المصنف وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه
اضافة شيء الى آخر والا لاختلف المسائل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه و
الهندسة علم واحد موضوع فعل المكلف والمقدار لا اذا كان اضافة شيء
الى آخر كالايصال في المنطق والاثبات ههنا فجاز ان يكون كلا المضافين
فان الملهم بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما جعل الاصول
مرادفا للمنطق حيث قال كما ان في الاصول بحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق بحث عن ايصال تصور او تصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان
الوجه ما منه مجرد التمثيل لكون المبحوث عنه اضافة شيء الى آخر لا التسوية بينهما
مطلقا ثم ان الاضافة المعرفة في قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة اشارة

اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشيا
عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فصدقه انما باعتبار الاضافة اصلا
او ناشيا بها مقيدة فلا حاجة الى ان يقول بعض اذ الكلام المبحوث عنه
الاضافة ويكون جميع العوارض ناشيا عن احد المضافين كما توهم
ومنها انها قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معان هذا هو المبحث
الثاني وحاصله ان الحيثية يكون تارة جزءا من الموضوع بمعنى انها معتبرة في
الوصف العنواني بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه
بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث عن احوال الموجودات
المجردة اي عن العقود المخصصة الا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث
انه موجود فان الوجود داخل في الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن
العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيان
لنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون للشيء اعراض ذاتية
متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت ههنا على البيان
دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح ان يبحث عنها في
العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية والمفهوم من
كلام القوم انه يكون قيدا في الموضوعين حيث يقولون ان قيد الحيثية قد
يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على التعدد فاعترض
الشارح بانا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيدا
للموضوع عنه وبناء على هذا الوجه فانما في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع من حيث هو

موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم ليحصل ما فرعه المص من كون البحث
عن جزء الموضوع ولم يلزم منها ما لزم من تحرير شارك العلمين في موضوع
واحد بالذات والاعتبار اذ يحصل الامتياز بالحيثية والجواب عنه ان كونها
جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكره بالا ينافي كونها قيدا للموضوع بعينه
كما ان كون كل من الحيوان والناطق جزءا من الانسان لا ينافي قيديته للانسان
ثم انه لا وجه لبناء جواز قيدية الثاني على جواز قيديتها في الاول لاستلزامه
فسادا في الثاني دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في
دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا
انتفت انتفى بالضرورة واما ما ذكر من لزوم تشارك العلمين في موضوع
واحد بالذات والاعتبار فما تقرر عند المص التزامه فكيف يستبعد من التزام
التزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فسنبين هناك انه من الاختلال
لنشأته ثم قال في فصول البدايع يرد على الاول يعني كون الحيثية جزءا من
الموضوع وجهان الاول ان موضوع الالهي ليس مركبا من الموجود وليس
البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع او المصاحب يبحث عن اعراضه في
اعلى العلوم الحقيقية والثاني انه لا يلزم من عدم كون الموجود حيثه البحث ان لا يكون
جزءا لجواز ان يكون قيدا خارجيا منفردا في البحث وذلك هو الحق واورد على
الثاني ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها والاعراض مبحوث عنها
من تلك الحيثية لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم سبب اللحوق عليه وفيه
بحث اما اولا فلانه ان اراد بالموجود مجرد موضوع الوجود فلا وجه لمنع كون

عن م

كون المركب منه ومن الوجود هو موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه
لا في المجموع انما قال ان اراد بالمصنف بالوجود والشخص سلمنا ان موضوع
الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون الحيثية جزءا من الموضوع لا
يريدون هذا المعنى بل مفهوم من الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود
ان كان ما يصدق عليه الا انه لزم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان
مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك فسقوط لانا نقول نختار الاول
ونمنع المنع بان المراد بجزئيته منه اعتباره في الوصف العنواني الا
اشكال ولا مانع فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قوله والثاني
انه لا يلزم آه لا حاجة الى الاعادة واما ثانيا فلان الايراد المذكور ليس على
الثاني كما حققه والحق ان الشارح رحمه الله ايراد والاشكال مشهور فان
سوقه يدل على وروده على اعتبار التقييدية دون البيان للعرض الذاتي
كما لا يخفى على الناظر المتامل والمشهور في جوابه ان المراد اه هذا الجواب
ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم في مثل قولهم موضوع
علم السماع من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسير الحيثية
باستعداد الطبيعة وان امكن تاويله بحمل الطبيعة على تأثيرها ولهذا لم يقتصر
على الشارح ثم بل اراد ان يذكر جوابا صوابا تعالى والتحقيق ان الموضوع
لما كان عبارة اه وتحقيقه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم اذا وجب ان يكون لحوق جميع العوارض للموضوع
بواسطة الحيثية اليه وليس كذلك اذ منع التقييد بان بلاحظ معنا ما

في جميع المباحث سواء كان بتلك الحيثية او بامر آخر يعتبر فيه معها مثلا معنى
تعميد موضوع الاصول اثبات الحكم الشرعي ان يجري فيه مباحثه سواء قيد
نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم بالمنطوق او بامر آخر يعتبر فيه كقولنا الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا فانه يؤول الى ان الكلام الذي فيه الاستثناء يثبت الحكم
بالمنطوق الا ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى وكذا الحال في نظايره
من مسايل الاصول قال في فصول البدايع والحق من الجواب ان حيثية الصحة
مثلا اعتبارها واعتبار ما غيرها وليست علة للحوقها بل لحلها بمعنى ان السوال انما يرد
اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن بينهما
فرق وليس كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشي
غير ذلك الشي فيجب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال
والحاصل ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا ليست سببا للحوقها في نفس الامر بل لحلها
بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير
بين الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها والى امثالها بيانية
للمسايل ومنها ان المشهور ان الشي الواحد بما هو البحث الثالث وحاصله
ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جايز وواقع
اما الجواز فلانه لا يمتنع ان يكون لشي واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث
في علم عن نوع منها وفي علم آخر فتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد
الموضوع بالذات والاعتبار ورد ذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اتحاد
المسايل واختلافها وان كما تتحد بالجملة موضوعاتها بان يرجع الجميع الى الموضوع

العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا والجهة الاضافة كما سبق ويختلف
باختلافها بان لا يرجع ذلك بل الى متعدد ولم يجمعها الا اضافة كذلك تتحد باتحاد
محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاغراض الذاتية ان اتحد الموضوع او
جنسها الذي هو الاضافة ان تعدد كما سبق او جنسها الذي هو عرض الاجناس
التي اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس الا ان المعتبر
اتحاد الاتحاد وكل من الموضوع والمحمول يمنع عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافهما
اذ يكفي فيه اختلاف احدهما وهو ظ وبالجملة لا فرق بين الموضوع والمحمول
يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها كما يصح ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
فكذا يصح ان يتمايز بتمايز المحمولات وان اريد الاصطلاح جرى بان الموضوع
معتبر فيه ذلك لا المحمول فلا مضايقة في ذلك واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا
اجسام العالم وهي البسايط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم وهو مباحث الفلكيات والعنصريات
من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض لا جزء الموضوع والا لما وقع
البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث
في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان
باختلاف محمولات المسايل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعترض
عليه الشارح رحمه الله بوجوه ثلثة اما الاول فظ وجوابه ايضا ظ مما سبق
واما الثاني فحاصله ان الموضوعات بمعلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له
فاللايق للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه ان نفس المجهول الذي

هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وانما المجهول انتسابه الى الموضوع المعلوم
لا المجهول وهو لا ينافي اعتباره في نفسه الذي هو المقصود واما الثالث فحاصله
ان الامتياز بالمحمول لو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة
باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة وغيرهما وليس فليس وجوابه ان ما يتنوع لاعراض
انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة
المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشتركت فيه كالرفع والنصب
والجر والجزم المشاركة في الاعراب ليعتبر الاتحاد وسره ان العرض الذاتي
في الحقيقة ذلك الجنس فاذا اوجد تحد العرض الذاتي فيتحد العلم واذا لم يوجد
يكون كل من الانواع عرضا ذاتيا فيختلف المحمولات فيختلف المسايل فيختلف
العلوم ونظيره ما سبق في الموضوع ان الاشياء المتكثرة اذا اتحدت في
ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله
الافراد الموضوع على الاطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم السماء
والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين لها
ومختصين بها كالاعراب والبناء في النحو والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية
والصحة والمرض في الطب فتلخص من جميع هذه المباحث الثلثة ان الموضوع
اما واحد بالنوع فالعرض الذاتي هو مرجع محمولات المسايل يجب ان يكون
واحدا لكن شموله اما على الاطلاق والتقابل واما واحد بالجنس فالعرض
الذاتي يجب ان يكون واحدا لكن شموله ايضا اما على الاطلاق او التقابل
واما اثنان فيهما الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا

بالجنس هو الاضافة له نوعان بما عرضا المضافين وتمامه ان في الجانبين
من الاختلاف التكثير فمن قصر النظر على الظواهر وترك التعمق والتدقيق و
من استقراء احوال العلوم حق الاستقراء وجد كلها راجعة الى ما ذكرنا والحق
انه للتدقيق تام خاطر لمن حسبنا وان بسط الكلام في السماء ولا
يخفى على الماهر المنصف ان هذا التدقيق وان ظهر عن المصنف لكن العفو في الوقوف
على مرامه وجد فيه توجيه كلامه بالتحقيق مزيد وكان ينبغي ان يعرض
لهذا ايضا يعني ان المدعى مهنا شيئان الاول اثبات عرض ذاتي
واحد للواحد الحقيقي والثاني اثبات عرض ذاتي له تغاير الاول بالنوع ولا بد
في اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى امر منفصل وقد امكن حمل عبارته
على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولانه يلزم عطفا على مضمون قوله
السابق وان كان لغيره يكلم فيه وكل الغرض منهي التمس في الجدائم قال
ويمكن ان يحمل هذا مخصصا بما يكون اه وترك التعرض في الاول مع كونه
واجبا ايضا والجواب عنه ان قوله ولانه يلزم ناظر لا لكلا الوجهين ولهذا
اخره عنهما وغير الاسلوب انما فعله لكن رونا للاختصار كما هو دابه من
الاكتفاء بالاشارة الخفية في بيان الغوامض الا انه لكانه قال ولانه لو اعتبر
الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله من غيره وحاصل
في الجواب ان العارض للشي لا يمكن ان يلحقه لامر مباين لان مراده بالعارض
واذا لم يكن المحمول مباينا يكشف يوضح في جعل امرا آخر محمولا والمثال المورد
في بعض الكتب لهذا من ان الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها

بالمجاورة والمجاورة ليست مباينة للماء لانه محمول عليه فيقال الماء جار لانه مجاور للنار فليس بشيء لان مشاه التعقيلة عن القواعد فان الواسطة لا يلزم ان تكون محمولة فانهم صرحوا ان الابيض محمول على الجسم بتوسط حمله على البسطح المباين له فان جعل الواسطة هو البسطح والسطح مباينا له في التمثيل اجيب بانه ان اريد بالبسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه فليس الابيض عارضا له بل السطح الموجود في الخارج هو الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة وهي ليست محمولة على الماء وانما المحمول عليه هو المجاور ولا شك ان ما صدق هو عليه عين الماء في الخارج لا واسطة بينه وبين النار ومفهومه وان كان مغايرا لكنه ليس واسطة بينهما ايضا والحق انه يدعى محمولية المصدر ويذكر محموليته ما اشتق منه ثم المثال المورد غير سديد لكن توجيه اخر مذكور في كتب المنطق فمن اراد فليراجع ثمه

قلنا اللاحق بواسطة العرضي الذاتية الاول آه هذا جواب عن الاعتراض المبنى قوله والصفات المتعددة آه جواب عن التسليم نفس الكتاب اي مقاصده على قسمين فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد لان المراد بوضعه على قسمين تنهما نفس الكتاب فكان الكتاب عبارة عن الالفاظ وكذا اقسامه كما صرح بذلك في شرح المفتاح فالاولى ان يقال اراد بالكتاب ما سوى المقدمة كذلك لجعل ذكره بعد النزاع عنها وايراد الفاء التعقيبية تعويلا على قرينة على ذكر الا انه انما تسامح نظرا الى علاقة بينه من الالفاظ والمعاني

غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المفهوم من اطلاق كتاب الله ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الاتي ثم كل من الكتاب والقرآن آه ومن قوله في اخر الكلام قال قيل فالكتاب بالمعنى الكلامي بل يصح تفسيره بالقرآن اي المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق العلية مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فلكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتي ان شاء الله تعالى والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة قال قيل كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وفي اللغة اسم للمكتوب قلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بمعنى المفعول وهو المكتوب ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب وذكر الامام البيضاوي والشارح اختار الكل لعله النقل فيه غلب في العرف العام على المجموع المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى اشهر والظهر من لفظ الكتاب ومن توصيف المجموع باللام العهدية في قوله يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله اذا قلنا تم ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلائم قوله فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل آه لان ذكر التفسير للاصوليين وسيعرف انهم انما يعرفون شيئا الكلي الشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال في

العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ما يدل على آيات كما ذهب اليه الامام فلكونه كذلك غلبتهما على الكل قيل في الاول وهو في اللغة اسم للمكتوب ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب كما قال الامام البيضاوي وفي الثاني والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف اهل الشرع على مقدار دال على آيات لم يرد عليه وهو في هذا المعنى اشهر آه اي لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب لانه اشهر لكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكر ولانه اظهر منه فلان بين الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المكتوب ولانه على المعنى الاول في الكتاب فظاهر لتحلل النقلين ولانه على الثاني فلان الملابسة بين المصدر والمفعول في القرآن والمقروء اقوى من الملابسة بين المكتوب والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للمكتوب وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالعضو بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم ان هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الموصل الى علم او ظن حيث يكون الفكر مرادفا للنظر والباقي تعريفا له لان الفكر ليس باشهر ولا اظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فاندفع ما يتوهم ان هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكره في حواشي شرح العقد حيث قال اولا الكلام في الفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحد زعم الآمدي ان مراد القاضي ابي بكر في هذا التعريف ان يفسر النظر بالفكر

تعينها على اتحادهما معنى تعريف بالطلب به علما او ظنا ثم قال ولا شك انه بعيد لم يعهد مثله في التعريفات اذ ليس بين الفظين فان ما يوجد بينهما سوى اتحاد المراد وبين الاخفى بالاظهر والاظهر ربما يستبعد فيه تفسير احد المترادفين بالمساوي في الجلاء والخفاء بالاخر بينهما على تراد فيهما فكم بينهما على ما توهم البعض اراد به صاحب الكشاف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم اي لان كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا الكلام المسموع وكل ما هو كذلك بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف فلازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير آه اي لازالة وهم ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وادرج الضمير الراجع الى الاخير حيث قال وهو ما نقل الينا وهذا ملائم لما اختاره المص من كون الحدود المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف باقي الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها لخطئه العموم قلنا لا اعرف بعجة التعريف اعرف بعجة التعريف اللفظي لان حرف التفسير لا يدخل الا على الاعرف الاشهر فلا وجه للخطئة ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين آه فيه بحث اما اولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يشمل بعمومه كل حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سيأتي بيانه لشائبة واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض بنفي

الدعوى على الاطلاق على المجموع ولم يشترط ذلك في الدليل الكتاب ان الجزء في
الدعوى عام يتناول حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على
الحكم لا يطابق ادلة لانه يعني الكتاب ان الخصوص المستفاد من قوله
وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه ان الحيثية ان اعتبرت
يلزم ان لا يطابق على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكم ويمكن دفع لو قيل الوجوه
بان الاطلاق على المجموع امر متواتر على الكل مسلم عند الاصوليين ايضا فلا حاجة
في تصحيحه الى اقامة الدليل بخلاف البعض المصطلح عليه عند الاصوليين
وكذا رابعها فان اعتبار الحيثية انما يفيد عدم البحث عن احوال المجموع لا
عدم الاطلاق عليه وقد عرفت ان الاطلاق عليه امر متفق عليه متواتر عند
الكل وستبين في آخر الكلام ان قول الشارح مضطرب في هذا المقام
وتسمع هناك ما هو الحق الصريح الناشي من الفكر القويم والنظر الصحيح
والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف اه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام
في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل وعد الصفات المشتركة
بين الكل والجزء والمص لم يعرف الكلي بل الكل كما ذكره الشارح رحمه الله
والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر اه فان قيل
لا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لخروجها بقيد المصاحف فانها
منها لم تكتب في جميع المصاحف والا لم تكن شاذة قلنا لانم الحمل على
العموم قطعا كيف وقد تقرر عندهم ان الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على
الجنس فكان مظنة ان يتوهم ذلك ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح

زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر اه قوله كما اختص
بمصحف ابي ما نقل في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات قوله كما
اختص مصحف ابن مسعود وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام
متتابعات الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها
اوائل السور آية من القرآن فعلى هذا المذهب يجب ان يحذف قيد بلا
شبهة او يحمل على التاكيد كما سبق اذ لا شبهة في ان فيها شبهة حتى
قالوا لوقوع الشبهة سقطت الاكفار من الطرفين انزلت للفصل بين السور
نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبرئيل
عليه بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وفي لفظ ما قال في فصول
البدايع لم ينزل شيء منها على تعيينه فان قيل ذلك النقل يلائم مذهب
الشافعي فان تكرار النزول يقتضي تعدد الآية قلنا النزول بتكرره لا
يقتضي النزول بتعدد ما كتبت وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل
احد بتعدد قرائتها بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن
من غير انكار ولا نكير من السلف يعني مع المبالغة في توصيتهم
بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم النقط ايضا فان
مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة
فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن ايضا صرح به ابن الحاجب
وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الى انه قطعي لان العادة تقتضي

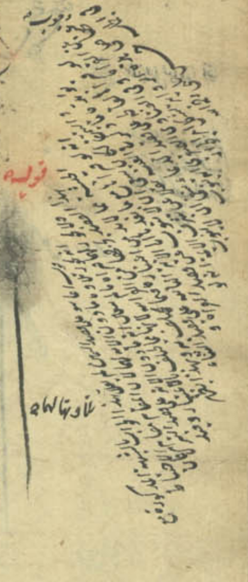
فان قيل فعلى هذا اه

كل سورة م

قطعا

اراد به القاضي فخر الدين ره

في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يمكنها بعض او بحكم على كتابتها ولو نادرا او
عدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة هذا جواب عن سوال
مقدر تقرير السوال ظ وتقرير الجواب ان قراءة القرآن ثبت بنص
لا شبهة فيه فلا يتأدى الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية تامة والتسمية ليست
كذلك اذ الصحيح من مذهب الشافعي انها مع بعدها الى رأس الآية آية تامة
فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به وهذا الكلام
مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير
انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لكن الصحيح هو الاول
وذكره في الكشف وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن
والتبرك اه فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الجواز للشبهة لا يورث
هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا ترك ما دل الدليل
على كونه آية وان لم يخل عن الشبهة والاحوط فيما سبق ترك المصلي قراءة
ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل فينبغي ان لا يفيد
قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا
مقارنة القصد لا يورث مجرد الشبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا لانها
مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد اعتباره فيما يختلف به بان يراد
ان اطلاق اسم الموقف على ما صدق عليه الموقف انما يكون من حيث تحقق
هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا
لو اعتبر فيه العنوان النظم المنزلة والمكتوبة والمنقولة بالتواتر واذا



قوله

اذا قيل شيء الم يكن المكتوب والمنقول معتبرة فيه وليس معنى اعتبار
قيد الحيثية انه يكون بكتوبيته اذ غيرها من حيث هو قرآن كما زعمه بعض
شراح المغني فانه عكس المقصود وقلب الحاصل وعدم تكفير من انكر
كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة اه هذا جواب
عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من انكر قرآنيته البتة لان انكار
القطعي كمنكر قرآنية الفاتحة ومنكر احد الاركان باطل لانه لو رفع النقل
عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي
انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية تخرج الحكم من حد الوضوح
الى حد الاشكال وههنا كذلك لتمام الادلة من الطرفين في زعمهما
واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما ذكر في الكتب الكلامية وهو ما يشبه
الدليل وليس به ولونه اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا
يطلع اليه الا بامعان النظر حتى بعد به صاحبها تاويلا مثلا دليل الشافعية
في هذه المسألة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية
جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم لقوته وعدم
ايضا لخفاء فساده حتى احتاج الى امعان النظر وان دل دليل
الحنفية بالعكس عند الشافعية ولا شبهة في ان مثل الشبهة لا تورث
شكا اذ هما للطرف الاخر وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها
فلما ازالها ولو بالامعان لم يبق عنه معتبرا اصلا لكنها لما احتاجت الى
الامعان لخفاء فسادها عد هذا الطرف الطرف الذي يتمسك بها معذورا

ذلك ج

والاثم



مع ربما احل بالكتاب بالمنع اه لا تخفى انه بعد ما صرح بان كلا من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال
الجواب الا ان يراد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثاني حررته

فاذا اريد بالحد والمجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود وجه ولانه المصرح المذكور على ما ذكرنا ان الضميرين في كل الموضعين راجعان الى القران السابق ذكره فيهما ولا ضرورة في اخراجهما عن الظاهر وارجاع الاول الى الكلام بتوهم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني الى المركب المخصوص قلت ليس معنى كونه حقيقة في البعض اه كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة خفي نظهر ان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار الطلاق العام واراده الخاص لا بخصوصه فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما ارادة الخاص بخصوصه هذا الذي ذكرنا مبني على ما اختاره الشارح التحرير في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فمن اراده فلينظر ثمه المص ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع اذ هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات قال المحقق عضد الملة والدين رحمه الله التعريف على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم انه المراد من بين التصورات وهذا هو المراد مهنا ونخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر لعل اقتصاره عليه لوجوب اخراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة كما سبق الكتفاء بما سبق لكنه في حق القراءات دون البواقي فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره لكان احسن فان قيل تعريف الاصوليين لا يتوقف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته والا القران المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا يتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه

لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ودفع الالتباس وتقرير الجواب ان قولك وهو معلوم معهود بين الناس اه باطل لانا لا نسلم ان المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة المعنى الكلي وقد عرفت ان هذا المعنى الكلي الموقوف على التعريف فيتوقف المجموع ايضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا ان توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع وهو ليس كذلك لم يعرج بالمنع المذكور بل قال ابتداء ولو سلم معرفة المجموع اه يعني لو سلم ذلك فكلام المصنف مبني على ان المحتاج المجموع محتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصحف ماخوذ في تعريفه وقد عرفت ان معرفة المصحف يتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع الا بما ذكره المصنف اي بتمييزه بخواصه اه لما كان قول المص بشخصه توهم ان مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه مخالف لقوله الآتي فهذا تعيين احد محتملاته اه رده الشارح وبين ان مراده تمييز المحدود عن غيره بالخصه ولا يوجد في غيره بدليل قوله في جواب تزهر فان كله اي يعلق بها تمييز الشيء بالخصه لا تعيينه الشخصي كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد به التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما اشار اليه انه اعم منه بل المراد بالتشخيص ان قوله تا نقل الينا اه بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل الينا بين دفتي المصحف قال يسمى كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم ليس معنى كونه بعد ما ذكر عبارة انه عينه كما قال ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنظم عبارة



صرح صاحب الكشاف فيما قيل ان من سور الاجل سورة الامثال وفيها
بعد ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه مسورة مترجمة السور ولو سلم فهذا
القدر من الاستعمال اذا وجد كفى فى تصحيح التعريف بوقع الدور ولا يضره
كون اللفظ ظاهرا فى سورة القران بالغلبة ونظيره انهم قد يأخذون المحدود
فى بعض الحدود فيعترض عليه بالدور فيدفعون بان المراد بالمأخوذ فى الحد
معناه اللغوى مع ان الظاهر هى المعنى الاصطلاحى ولا قوله ولا الاصلح
الى قوله منه آه فبط محض لان تقدير الجنس انما هو على تقدير ان لا يكون
الحدود كل القران بل الكلى لكل والجزء كما عرفت ويرد الحاد اى
بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى قد عرفت فيما سبق ان
البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتى للموضوع وهذا المعنى ما فى بيان الاحوال
ولا بيان الاقسام فعده اقسام البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك
امثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعى كما سبق الاشارة اليه فالتقسيم
يتضمن اثباتها له فى الجملة وهو معنى البحث خلاف التعريف اذ ليس فيه شائبة
حمل العرض الذاتى اصلا فيخرج عنه بالضرورة والمراد بالاحوال المتعلقة
بافادة المعنى اه لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف ابواب الاول
افادة المعنى ان الافادة محمول المسئلة فى جميع مباحث ابواب الاول فيكون
معنى اضافة الاحوال التى هى عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لان كثيرا من الاحوال
ليس بافادة وان تعلقت بها كما سيظهر من المباحث الآتية لتشاله معادجه
الشارح بان المراد باضافة بيان احوال المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة

نفسها فلما ورد عليه انه يقتضى تناول الالفاظ لجميع مباحث العربية لان التعلق
قد يكون قريبا كما فى الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما فى
الاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك ولا يقع التعلق فى الكتاب
الا من لم يتمم دراجته من العربية دفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق
بافادة الاحكام مع عدم البيان فى علم العربية على التمام
ح الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذى
ارتكبه لاخراج تلك المباحث سواء سؤال دفعه بقوله لا يقال وحاصله ان
اضافة الابحاث الى هذا الكتاب المفتتح للتخصيص تخرج تلك المباحث لانها
لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره ولا حاجة فى اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف
على التكلف وحاصل جوابه ان التخصيص الحقيقى لا يمكن ان يراد ههنا اذ لا
يكن المباحث المورودة فى الباب الاول بل كلها ايضا مباحث الكتاب
لانها كالاعراب والبناء وغيرها تتناولها السنة ايضا فوجب المصير فى
اخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد المحرر بالسؤال والجواب لكنما
نسب الى بعض الافاضل انه قال سنى لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة
من تخصيص المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعمت بذلك ما لم يرد
اختصاص فالجواب انه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تعمه والسنة
والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا قاصرا عن التحقيق فاسد فى نفسه لما اولا
فلان سوق كلام الشارح ينادى على بان مصيره الى مزيد التعلق للتخصيص
لا التعميم وان كان فيه عموم فى نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم

على طبق مرامه واما ثانيا فلان الاشارة رح فى قوله وهى تعم الكتاب وغيره
وفى قوله وكذلك اما هى لما يصدق عليه ما له مزيد اختصاص وهو مباحث
الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث المورودة فى
الباب الاول فلا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضى تشبيه الشئ بنفسه فتدبر
ويستقيم يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى اه
هذا شرح لقول المص فى المتن قبل بيان النظم فى الشرح نظم اللفظ
الى المعنى اربع تقسيمات فيطل ما قيل ذكر الشارح اولا التقسيمات ثم ذكر تفسير
النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح الكلام فى اللفظ الدال
على المعنى بالوضع وجب ان يرجع ضميره الى اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى
فى المعنى المعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع له وان يرجع ضمير فيه وعليه
الى المعنى الذى هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولا بد من
خروجه لان الكلام فى اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل
ذكر المعنى باسمه الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور اولا
فيخرج المجاز فان اللفظ ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا لا يلزم ان يكون
المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين المذكورين لانه ان
اريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة فيخرج المجاز ايضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ
فى الموضوع له وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل
فى المدلول عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثانى عبارة عن الاول
بدليل قوله تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول

الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز ولا يكون الضميرين راجعين
الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن الاول فلا بد لدليل بقوله وان كان باعتبار
استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه اه فان هذين التقسيمين
يتناولان المجاز قلنا ان البيان باعتبار انما وقع ههنا للطلاب ولا شك
ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فى الموضوع له وانما المجاز فلا يخرج
واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع اه اعلم ان المفهوم
من نقل الشارح هذه العبارات المختلفة من الامام فخر الاسلام ثم قوله بعد
ذلك وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ ان اختلاف
هذه العبارات خال عن النكت بل تتسامح فيها كما صرح به شراح كلامه وليس
كلامه كذلك بل فى كل منها فائدة لو وقع التعبير بغيرها لفات تلك الفائدة
فلتحقق كلامه وليس كذلك فى هذا المقام لتحصل فى ضمنه ما هو المرام فنقول
وبالله التوفيق ان الشيخ قد اختار فى النظم تقسيما يتم نظره وتجم بمرة اما اولا
فلعمومه المفرد والمركب واما ثانيا فلاحاطته الاعتبارات من ابتداء وضع
الواضع الى انتهاء فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون
الوضع يستدعى اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه اى كونه بحيث يعلم
منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات
اربع مرتبة الا انه فات منه لما سأتم آنه لغاية اهتمامه بتفهيم الكلام تعرض
اربع مرات بهذه الاقسام مرة اولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات
الاربع المذكورة ثم وثانية باعتبار تعداد اقسام كل تقسيم من التقسيمات المذكورة

وثالثه باعتبار بيان مفهوم كل قسم منها وذكر ما اخذنا ورابعه باعتبار بيان حكم
كل قسم من اقسام التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان المقصود الاصلي
في اقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت انه اقوا الاعتبارات ولم يحصل
للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في الاقسام السابقة لما الدلالة والاقتضا
فلذا اما العبارة والاشارة فلما سبق ان العبارة ثمن سوق الكلام والاشارة
عن الاباء الى معنى لم يقصد اصالة ولذا عبر عن الاقسام ثمن قصد ضبط
الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال
بالاقتضا ناسب الا لا يعتبر في التقسيم النظم بل الوقوف ثم لما اعتبر الوقوف
ناسب ان يجعل لفظ الموقوف لان لها مزيد اختصاص باقسام يعتبر في معنيها الوقوف
بلا مرية فلذا اختار الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المعنى والمراد ثم انه
تعرض لاقسام القسم الرابع ههنا بقوله الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وباقتضائه وفي تعريف الاقسام الاولين بقوله الاستدلال
بعبارة النص والاستدلال باشارته وللاخرين بقوله الثابت بدلالة
النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان الاقسام بقوله الوقوف بعبارة
النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر في ذلك انك قد عرفت ان
القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى
كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى في غيره بل يعبر عن تلك الاقسام في كل
مقام بما يناسب ذلك المقام اما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات
الاربع التي هي ما في التقسيمات فناسب له ان يتعرض لاقسام القسم الرابع

سنارة

عبارة ٩

وجوه الوقوف وفي تعداد الاقسام كل تقسيم بقوله ٩

احكام

بوجوه الوقوف لان الوقوف لفظ الاعتبار اولا الثاني فلان ذلك
المقام مقام تعداد اقسام النظم وقد عرفت ان النظم لا يسمى باعتبار
الرابع باسم ولكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف على المراد ومناسبا
للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وان كان باعتبار معناه عبر به عن
تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث فلان ذلك المقام
مقام التعريف فالمناسب ان يعرف كل قسم بما يليه وقد عرفت ان العبارة
والاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكرا
بالاستدلال المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى
من الاولين فناسب ان يذكرا بالثابت المناسب للمعنى واما الرابع فلان
ذلك المقام مقام بيان احكام الاقسام فيناسبه ذكر الوقوف على المراد
لكونه علما بالاحكام فظهر ان اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات
بل تضمن كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على ما ذكرنا من ذوي
الافهام وذكر في تفسير ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم اه
اي ذكر في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو صفة للمعنى
لكن لا بالعبارة المذكورة ههنا بل هي نقل بالمعنى كما يظهر من النظر في
الاصل حدثت اعراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات اه
المراد بالاعراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم واظهار البلادة
والذكاوة ونحو ذلك وبالكيفيات والخصوصيات مثل التنكير والتعريف والذكر
والحذف ونحو ذلك فان روعيت اي الكيفيات والخصوصيات على حسب الاعراض

المختلفة الحادثة على ما ينبغي لا بقدر ما هو الواقع لاقتضائه ان لا يكون
البشر بليغا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل بقدر الطاقة البشرية فان
المتكلم بعد ما حصل له ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اذا غلب على
ظنه ان المقام الفلاني يقتضي عشر خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه
يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا منها او زاد عليها لا يكون بليغا وان
كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه ان المقام يقتضي تعرية الكلام عن الخصوصيات
يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام
عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال
بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر
الوسع وان اقتضى النقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها
بالكلية وهذا ايضا نوع من الاعتبار المناسب كما صرح المحققون من شراح
المفتاح وفي كلام الله تعالى رعايته بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات
وكمياتها فيراعي ما يجب رعايته لا ازيد ولا انقص ولهذا كان القرآن
معجزا امتنع معارضته للبشر ووجود كلام اوفى منه بتادية الاغراض
فبطل ما قيل يفهم منه ان المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال
مع قدرته على رعاية اكثر لم يكن كلامه هو البليغ والنظام خلافه
فان احوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة فتارة يقعون في مقام
التنافس والتفاخر فيريدون تادية كلامهم موشحا بحلائل السحر فيراعون
فيه ما يبلغ طاقتهم من غير اهمال نكتة واوفى في المحاورات على مجاري العادة

فيكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة
مع ان كل كلامهم بليغ ولا يخفى ان الله تعالى قادر على ان يأتي الكلام اوفى
بتادية الاغراض مما انزل خصوصا سوى القرآن فقد برد التقسيم
ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا سوى القرآن دفع
التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة اه هذا مرتبط بقوله كما قالوا القرآن
هو النظم والمعنى جميعا واراد وابه النظم الدال على المعنى وما بينهما من
تتمة الاول وتتماته فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى
يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا
يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه
ركنا فضلا عن كونه اصليا لما عرفت ان معنى النظم الدال على المعنى فيخرج
المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى
كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى
الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر
المعنى ركنا اصليا فان قيل الركنية تنافي الزيادة قلنا معنى
الزيادة كما سبق وسيأتي عدم تغير الاسم والرسم بانتفائه فان من
الاجزاء ما لا يتغير بانتفائه اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا من زيد
بخلاف الراس فلا ينافي اعني المراد من النظم ههنا اللفظ
يعني ان المراد العموم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج الى بيانه
لانه ذكر في المتن النظم في سياق لما واللفظ في جوابه فورد عليه

النظم والمعنى ٩

قلت هذا في الركن الغير الاصلي واما في الاصلي فلا فهو بمنزلة الراس فافهم

ان الحق العبارة ان يقال كما كان القرآن نظما والا لم يصح المعنى
قسم النظم آه نرده بان مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم النظم
عليه لرعاية الادب تقسيمه تقسيمه وانما قال ههنا لان النظم قد يطلق
ويراد به الشعر فاحترز به عن ارادته ههنا وبهذا الايرد فع توجه الايراد الكا
لان سوء الادب الحاصل بالنظر الى استعمال كما في اللفظ باق كما سبا
بيانه لانقال النظم على ما فسره المحققون آه   حاصل السوال ان مراد
القوم بالنظم لا يجوز ان يكون اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالمعنى
اللفظ ليس شيئا منهما وحاصل الجواب ان طريق المجاز غير محصور فانهم
ارادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق المقيد على المطلق كما ينبغ
المشعر بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو
ذلك اضافة الاقسام الى النظم على كونها لادنى ملابسة بان يراد
المتعلق بالنظم فح لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم   فان قيل كما ان
اللفظ يطلق آه   منشاء السوال قول المص لان اللفظ في الاصل
اسقاط شئ من الفم وحاصله ان اللفظ كما يتضمن سوء الادب بالنظر
الى الاصل كذلك النظم يتضمنه الى الاصل لانه يطلق على الشعر وحاصل
الجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض
فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا بخلاف اللفظ
فانه حقيقة في الرمي ابتداء   لان مبنى النظم على التوسعة آه
يعني ان بناء النظم على التوسعة والتيسير في الصلوة وغيرها اما الصلوة

والمعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكره الشرح

اللهم الا ان يحمل

الاقسام

بالنظر

واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يرد فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل
قسما على حدة وتقرير السوال الثاني ان ما ذكره يقتضي ان يكون اللازم في مثل رايت في
الحمام اسدا هو الرجل الشجاع مع انه ليس بوصف للاسد الحقيقي وتقرير جوابه ان اللازم
ليس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف للاسد وانما اطلق على الرجل
باعتبار انه فرد من الشجاع فتوجه البحث بان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد
مجازا ان كان المذكور في السوال لزم ما ذكر فيه وان كان المذكور في الجواب لزم ان
الاول ان لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد
هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثاني ان لا يصح ما ذكر ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى
المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع في الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل
في اللازم من حيث انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم
من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي بمعنى ذكر الملزوم وارادة
اللازم ارادة فرد من افراده وهذا ما قال الشارح في حواشي شرح المختصر ان الصفة المشتركة
يجب ان يكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الاخر
اعني غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له هو لا يكفي ان يجد ثبوتها له لا بد
الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة خصوص مثلا اذا اطلقنا الاسد فينتقل منه
الى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام مثلا فاذا كان المستعمل
فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران فليتامل   المص واخواته فتبين ان معنى
المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم الخ   ان قيل لم يعرف هذا في الانواع
الثلثة الاولى بل فيما سوا هما لانه قال بعد ذكرها فلا بد ان يزيد معنى اللازم لمعناه

الوصفي الى آخره فلما عرف اللزوم في تلك الانواع ايضا وعدم التصريح به لغاية
ظهوره فان معنى الحقيقي اذا حصل الشئ بالفعل او بالقوة واعتبر هذا الحال الجزم
لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له اصلا فانه محتاج الى البيان .
بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة   يعني ان يكون
اللازم متاخرا عنه في القصد والاعتبار حتى كانه يحصل عند حصول الملزوم في الذهن
ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم وان كان في الواقع كذلك   لا انا نقول انما
يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ الخ   فيه بحث لانه يقتضي
احتياج العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا ان يراد باللازم
الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك   وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص
اي الازدواج مع احتمال ان يكون مع الملك وبدونه   وفيه نظر
وجهه انا لا نم ان هذا المعنى الكلي غير معتبر في العقد المخصوص غايته ان يعتبر معه
شئ آخر هو الملك ولا ضير فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئي
وههنا ليس كذلك   يعني ان السببية والمسببية ليست من ابتات العقود
الذي هو معنى حقيقي للاعتاق هو ضم ازالة الملك المتعة التي هي معنى مجازي
للاعتاق بل من الغرض من معناه الحقيقي الذي هو ازالة ملك الرقبة ومن معناه
المجازي فيرتبط به الجواب   لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الخ
و   فيه بحث لا يجوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث
قال في جواب السوال السابق ان الغرض من المعنى الحقيقي قد يقام مقامه ويحمل كانه
نفس المعنى الموضوع له الخ واوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو تحكم

بحكم يجب والا فلا بد من بيان سبب التخصيص   على ان لا نسلم ان الاعتاق
منقول بل هو حقيقة لغوية الخ   يعني انا لا نسلم انه منقول الى ازالة الملك لم
لا يجوز ان يكون حقيقة لغوية فيهما دون اثبات القوة الشرعية لما عرفت انه انما
تعرفه الافراد من الفقهاء ولانه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا وهو خلاف
الاصل فتدبر   يعني لا يجوز استعارة ازالة العقد لازالة الملك لا بد لا يجب
الخ   هذا التعليل مع كونه فاسدا في نفسه كما سيظهر عن قريب غير موافق
لمراد المص فان مراده ان ازالة الملك لما كانت اقوى من ازالة القيد لم يصح استعارة
الثانية للاولى لان احد الطرفين اذا كان قويا يستعمل استعارته للطرف الضعيف
ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا كانت الاستعارة مبنية على التشابه فانه
يجوز من الطرفين كما سياتي   المص اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا
الايراد فان هذا الايراد حق   لان هذا الايراد انما يبطل اذا اثبت تعلق معنى
الاعتاق بالمبحث وليس كذلك   وللخصم ان يمنع ذلك   يعني له ان
يقول اولا لا نسلم ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد كيف وقد يبقى للملك
اثر هو حق الولاء ولا يبقى لعقد النكاح اثر اصلا وكان قوله لا يبقى اشارة الى ان
لعقد النكاح ايضا اثرا لكنه لا يبقى بل يفنى بانقضاء العدة لجواز الرجعة في الرجعي
ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك وههنا بحث اما اولا فلان
قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المال وظاهر ان
ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول
اقوى من زوال الثاني بلا مرية واما ثانيا فلان المص قابل يكون المراد باللزوم التبعية

لكنه بنكر وجوده ايضا مهنا الظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس . ولقايل ان يقول قد يكون الخ . فيه بحث لانه انما يرد على توجيه كلام المصنف على مراد المص اذ مقتضى عبارته كما يدل عليه السباق والسياق ان الاستعارة فيما اذا قوى احد الطرفين لا تجرى الا من طرف واحد وح لا يتوجه الاشكال فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فلا نوع اى ارتق عقيب اليمين بلا تراخ كما يدل عليه الفاء ولذا قال المص في شرح الوقاية فان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا اى بحيث يسع وقت الفراغ منه لشرب الماء حتى لو لم يسع له بان صب الماء عقيب اليمين بلا تراخ لا ينعقد اليمين . وفيه نظر . وجهه انا لا نسلم انه السابق الى الفهم عند تعذره او ربما يسبق اليه الشفعة كما يشهد به العرف . فان قيل يجب ثبوت الحرمة الخ . نعم اذا اعتبر السبق الى الفهم وجب ان يثبت الحرمة مهنا لانها السابقة الى الفهم . ولا يخفى ان ادعاء تعين الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادتها امر ان متدافعان . يريد به الرد على المص لكنه ضعيف لان التدافع ليس عن ادعاء المتكلم وعن نصب القرينة بل عن ارادته وعن نصبها . ولان للمتكلم في اداء المعنى طرق غير الخ . هكذا وقعت العبارة في النسخ والظاهر ان هذا الكلام تحقيق لما سبق بطريق التعليل فكان حق العبارة ان يكون هكذا فان للمتكلم او لان للمتكلم بالواو بخلاف المقتضى فانه لازم الخ . اعترض عليه بان اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاة مجاز ان يكون المقدر مما يعطاء عاما وليس بشيء لانه اذا كان مقدرا لا يكون مقتضى كما اشار اليه الشارح بقوله فانه لازم عقلي فان المقدر في حكم

حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمفعول به . قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي الخ . فيه بحث لان الوضع النوعي المعتبر في العموم ليس بالمعنى المعتبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة المنفية ضعيف لانها ليست بمجاز لكنا في انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب ما اشار اليه الشارح في اول البحث ان العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها فليتامل . اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادة في حالة الانفراد لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس بشيء لان منشاه الغفلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح ان التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته بالتبعية بطريق الاولى لتحقق التابعية والمتبوعية . اورد في المتن من فروع الاصل الخ ان قيل لا يصح تفريع النوع الثالث على ذلك الاصل لان قول المص لان الوطي وهو المجاز مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز قلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول في الاعتبار يعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول لانفهامه ضمنا وفرع الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام . لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة يعني ان الحمل على المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع

المركب من القول بالوطي وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القايل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف في مباحث الاجماع ان مثل ما ذكر انما يكون مخالفة للاجماع ومردودا اذا رفع امرا متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم ليمتنع مخالفته قوله واما ان يحمل ارادة الحقيقة عطف على قوله اما ان يحمل ارادة المجاز و . ولو سلم فخارج عن المبحث . يعني لو سلم انه غير موقوف على القرينة فلا تفيد ههنا لانه خارج عن المبحث للاعتراف بان النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد المعنى المجازي غايته انه يتناول الحقيقي والمجازي الآخر بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات الخ . اورد عليه ان المكاتب اذا اشترى اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا كذلك واجيب بان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء ام لا لا في ثبوت الامان له من جهة الاب بطريق السراية والكتابة انما تثبت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها . على ما يتوهم من ظاهر كلام المص . فان قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الاعلى وهو المعتق مجاز في معتق المعتق يوهم ان لفظ المولى باطلاقه مجاز في معتق المعتق وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو المولى المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المص لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله لمواليه . قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول اي اشيا

اناسيا الخ . فيه بحث اما اولا فلانه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة الخ واما ثانيا فلان قوله بخلاف الحقيقة اللغوية الخ يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك وانما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو ما اذا وضع القدمين في الدار ويكون باقي جسده خارجها بل الصواب في الجواب ان يذكر ههنا ما ذكر آنفا في تاويل قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي ولعل المراد انه فرد من المعنى الحقيقي العرفي لم يهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها فالتحقيق ان لا موضع للدعوى حقيقة عرفية في عدم الدخول مطلقا لم يهجر في فرد من الافراد وحقيقة لغوية في عدم وضع القدم مطلقا لكنها مهجورة فيما اذا عرى عن الدخول وتستعمل فيما قارنه نعم لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان ان قيل سياتي ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى اقرب المجازات اليها فكان يجب ان يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك اذا لم يدل دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما سياتي من الآية والاستعمال قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال الى قوله فلا يصح تجدد الامثال فان الامثال عبارة عن المتجددات بالنوع والمختلفات بالشخص ولا شك ان افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلا من الحروف نوع من اللفظ فيكون متجانسة لا متماثلة . وما ذكره المحوس الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال عما قيل الخ . يعني ان ما ذكره

المصـ من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان يتغير في بعضه كونه معيارا له الخ يتضمن الجواب عن قوله فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به الخ وعما قيل سلمنا الخ اما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه ايضا لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكون انتساب الفعل اليه بواسطة تقدير في دون ذكره وهو منتف في المضاف اليه واما تضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على بياض النهار في الاول لكونه اولى عبره لانه معنى حقيقي لا العدول عنه الا عند تعذره وعلى مطلق الوقت في الثاني لان ارادة النهار لما امتنعت اريد مطلق الآن لدلالة الآية والاستعمال ودلالة اللفظ على لازم معناه هذا مرتبط بتقرير المصـ وبما ذكر يتبين ايضا غير مختص بالاخير وفيه نظر لما سبق غير مرة الخ منشاؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز فتكون واردا على المصـ وعلى ما ذكر يتقبل ايضا فان قيل كما اول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليأول قول المصـ ودلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا بانها لا تكون دلالة على المعنى المجازي قلنا يأباه قوله واما المجاز فهو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له الخ والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني الذي سينقله عن صاحب الكشف بان معناه هو المعنى المجازي وهو تحريم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي غير موقوف على الارادة وما يتوقف على الارادة وهو كونه يمينا ليس معنى مجازيا فلا يلزم الجمع الممنوع لا الاشكال الوارد وعلى جواب القوم الخ زعم بعض شراح المغني ان المصـ اجاب عن ذلك الاشكال باختيار

باختيار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاآت يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراده وليس بشيء لان اختيار الشق الثاني اعتراف بفساد قولهم انه نذر بصيغته يمين بموجبه والمقصود من الجواب تصحيحه قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور الخ يدفع هذا بان كلام المصـ مخصوص بالانشاآت الشرعية التي هي مناط لاحكامها بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بنفسه ثبوته في جميع صور الخبر والانشاآت العرفية والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين كلاهما اختيار للشق الاول تقرير الاول ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت بلا نية وتقرير الثاني ما مر ان ما هو المعنى المجازي لا يتوقف على الارادة وما هو الموقوف على الارادة ليس معنى مجازيا فان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد علم ان صاحب الكشف نقل الجواب الاول ثم قال كذا قيل ثم ذكر الجواب الثاني بقوله والجواب الصحيح ان التحريم ثبت بموجب النذر الى آخر ما قال ولعل وجه فساد الاول انه يقتضي ان يحتاج العتق الى النية في شرى القريب لان اللفظ غالب الاستعمال في الشرى المجرد وهو خلاف الاجماع ومن بديع الكلام في هذا المقام انما سماه بديعا لظهور ان القسم ليس بمقصود للمعبر بهذه

العبارة والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى وفيه بحث لان اهل الحديث صرحوا بان النية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليتأتى تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله والى رسوله والى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فانه تفصيل للمجمل السابق فليتأمل اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق يعني ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي فيما هو المقصود وهو عموم المشترك بل لا بد ان يكون الثواب مرادا بالاتفاق ليتحقق عمومه بمعنى ارادة معنييه وهو ممنوع غايته علم الثواب اتفاقا وهو لا يقتضي كونه مرادا بالاتفاق واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام يعني انكم وان اردتم بالاعمال حكمها لكن لما اردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم تخصيص الاعمال بما له ذلك بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه وفيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظا لان الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه اثر للفعل ولازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب اهل الحق الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما قالوا الا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولا يفي بها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي دفعا للظلم ولهذا صح شرى ابنته وبنته اي لكونه غير مناف للملك يصح شراء اجنبي يملكها بالشرى ثم يبطل الملك للعتق عليه بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح اصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا اورد البيان في نوع الاستعارة الخ يعني ان الكلام وان كان في مطلق المجاز لكنه اورد البيان في قسم منه للتمثيل والتوضيح لا لان الداعي مختص بذلك

بذلك القسم اي المحسنات البديعية من المقابلة الخ قيل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصـ في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وليس بشيء لان الدواعي اللفظية يكون ان يتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم حصل الطباق بحسب لفظ الادهم ولو قلت قيد فات الطباق المصـ قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم هذا دفع لقوله بل المجاز مخل بالفهم وقوله ثم اذا كان المستعار منه الخ دفع لقوله كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح ان اراد بالمعنى ما قصد باللفظ يعني قوله في الجواب اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم لا الصفات فيلزم تقدم الغسل على المسح ايراد على ما يفهم من قوله تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان تعدد في الكلام متعددة يعني ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت في الكلام يوجب تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانهما مستقلان وحاصل الجواب منع استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الى الغسل فهو ملحق في الحقيقة ولا يخفى ضعف الوجهين يعني الجواب والمعارضة اما ضعف الاول فلان كون الوظيفة هو الغسل وكون المسح رخصة اسقاط لا يوجب اتحاد الغسل والمسح وارتفاع الاثنينية وذلك ظاهر واما ضعف الثاني فلانه لا يدفع السؤال الوارد على ما سبق والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية الخ فيه بحث اما اولا فلانه خارج عن قانون

المناظرة لان حاصل اصل السوال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق
السند واما ثانيا فلانه ان اراد بكونه من غير تراخ وجوب الاتصال فليس
ذلك مراد القائل لتفيد منعه والا لزم اشتراط الولاء كما هو مذهب مالك
فان حكم المعطوف على مدخول الفاء حكمه ايضا ومخالف لما صرح به فخر الاسلام
حيث قال حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف
وان اراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف ايضا فالمنع
مكابرة كشف وقد قال المصنف الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء وقال فخر الاسلام
الا ترى ان العرب يستعمل الفاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فلسائل
واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعلق الاجزية بالشرط عنده
على سبيل التعاقب لفظه عنده غير واقعة موقعها لان الا ما بين لا بحكم الفاء
في الترتيب اللفظي واما موقعها بعد قوله كذلك في قوله كان وقوعها ايضا كذلك
ثم التعقيب انما يتراد اذا كان متصلا فلذا لا يثبت ضمنا اذا وقع الاعتاق
او الاجازة متعقبا متراخيا مع سكوت وبحث لان المتبادر من قوله
متعقبا متراخيا مع سكوت ان لا يكون نفس السكوت فاصلا وليس كذلك بل
صرح في شروح الجامع الكبير وتلخيصه ان في صورة السكوت يعتق الاول
ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لان زعمه معتبر في حق العزم عليه لا في حق
النقض للعتق الثابت لا على قوله لا يتعذر مثله على ما ذكره المص
لانه يقتضي ان يكون مقابلا للشئ مفسرا له الا او لا فلان عطف الخبر على الانشاء
وبالعكس شايع الخ هذا مخالف لما ذكر في المطول في بحث وحسبي ونعم الوكيل

وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان المغوث
الوكيل
لم يقل ليس الامر بالابشار كما قال في الصورة التي بعدهم مع ان الوارد وهو ايضا
صورة الامر لان المقصود ثمة ليس الامر بالابشار بل تحصيل البشارة له بجلاف
ما بعده من الصور قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتعدد الواو الى
لم يعطف قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتعدد الواو بل وسط
بينهما قوله ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله لان انتفاء وجه اثبات الشركة
فيما ذكر انما يترتب على جعل هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت
فلو عطف عليه لفهم هذا التعليل المذكور يخص الانشاء لا اختصاص
له به لان حاصل كلام المص ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم ان يكون
في الانشاءات ايضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانه
ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا
المص اي الانشاء لا يحتمل التدارك الى قوله والانشاء لا يحتمل الكذب
فيه بحث لانا لا نسلم ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك
لا يجب ان يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل النحاة
لفظ الغلط مكان الكذب وقال فخر الاسلام واما الانشاء فلا يحتمل التدارك
الغلط فالصواب ان يقال السر في عدم قبول الانشاء التدارك والابطال
ان اللفظ الانشائي اذا صدر لا يتخلف عنه موجبه لما عرفت انه ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود وبعد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف الاخبار
لجواز تخلف مدلوله عنه المص وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضا

قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذ غابا عن مجلس
القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقول له فاما اذا قال ذلك في مجلس القضا فقد
علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له
ولا يصح اقراره في هذه الصورة ومع هذا حاجة الى ما يقال من ان النفي
لتاكيد الاثبات الخ اعلم ان المقر اذا ابدأ بالاقرار ثم نفى بان قال بعد الحكم
هذه الدار لزيد ما كانت لي قط فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه اتفاقا
واما اذا ابدأ بالنفي فكذلك عندنا وعند زفر ان الدار ترد على المقضي عليه لان قوله
ما كانت لي قط كان في نقض القضا وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله
لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه ويصير كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك
للغير بعد ما انتفى ملكه وعاد الى المقضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له
كما لو فصل الاقرار عن النفي واجاب صاحب الكشف اولا بما حاصله ما ذكره
الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير الخ ولما كان هذا
الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون الدار لزيد
لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتامل المنصف اجاب بوجهين
مذكورين ههنا مدارهما على منع كون قوله لكنها لفلان كلاما مبتدأ مقطوعا
عما قبله بعد تسليم عدم المغيرية فكانه قال لا نسلم انه كلام مبتدأ مقطوع عما قبله قوله لانه
ليس ببيان مغير قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله
وانما يكون كذلك لو اريد بما قبله معناه اللغوي الظاهر واعتبر مستقلا وليس كذلك
بل هو لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكر تاكيدا للشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون

ولا يكون له حكم بنفسه ولو سلم ان له حكم بنفسه لكنه لما كان لتاكيد الاقرار
كان مؤخرا عن الاقرار معنى اما لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد واما لان المقر
قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام
يحتمل التقديم والتاخير كيف لا والقلب باب واسع مقبول ولا يحتمل الالغاء
فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر انه محتاج اليه بل لا تعويل الا عليه
بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين نقل عنه رحمه الله
تعالى انه قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق
النكاح هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل
وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان
كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل
بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب
بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد
الاحتراز عن مقيد اخر وانت خبير بان معنى نفي القيد نفي المقيد باعتبار القيد مع
انه لا دليل على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا
بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية
واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على ما نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله لا
اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو
نفي مقيد واثبات مقيد اخر ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل
اعتقت هذا الخ يمكن ان يقال المقصود من الوجه الاول الاشعار بان

التخيير لو كان بين الاول والاخيرين في صورة الاثبات كلها لزم ان يتخير
كذلك في هذا اخرا وهذا ههنا ملزم ترك الاولى فلم نقل به لئلا يلزم ذلك على انه لا
يجب جريانه في ذلك لجواز ان يختص بامثال تلك الصورة وسعاد حكم اعتقت
هذا او هذا او هذا من علة عامة مشتركة بينهما وهي ما افاده الامام فخر الاسلام
ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين الخ
واما مسئلة اليمين فالعكس فيها ايضا ما ذكر وهو قول زفر لكنهم اختاروا
الجواب الذي ذكر لما ذكر ايضا في شروح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة او ههنا
نكرة في موضع النفي فاوجبت العموم على طريق الانفراد فكان تقدير الكلام
لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعا
له الى الثاني بنفي واحد فشاركه الثاني وصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين
والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافتراق يقول والله
لا اكلم فلانا وفلانا لا يحنث الا بكلمهما ويقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا
فايهما كلمه وجب الحنث فكذلك صار الجواب ما ذكرنا وبعض كلام الامام
السرخسي الخ يعني مقتضى قوله وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الحرج يصلح
للاثنين ان يكون التخيير في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا بين الاول والاخيرين
وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي حيث قال بعد ما نقله ولا
يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ ولقائل ان
يقول على الوجه الاول الخ اجيب بان المعطوف باو في هذا
الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو ولهذا

ولهذا لم يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا
ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواوات في قوله تعالى هو الاول
والآخر والظاهر والباطن حيث قال واما الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع
بين مجموع الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو
فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري فيصح
بصير هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضي خبرا مطابقا في التثنية
وهو حران لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما سمع من ائمة النحو انهم يقولون
في حلو حامض في قولهم هذا حلو حامض ان ضمير المبتدأ لا يرجع الى شيء منهما والا
لزم التناقض بل الى المجموع من حيث هو وان اردت التعبير عن ذلك بلفظ واحد
قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير ان هذا في الخبر وما
نحن فيه في المخبر عنه ولا ضير والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا وليس يشيء
لان قياس ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والآخر
لكونهما متقابلين جعلهما الواو التي بينهما في حكم صفة واحدة وكذا الظاهر
والباطن واما الوسطى التي في والظاهر فقد جمعت بين المتقابلين الثانيين
وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير
لا يتاتي ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فان جعل المتعدد
في حكم الواحد ليس بواسطة الواو بل بمعنى في نفس كل المتعدد وهو مفقود
فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد
صورة ومعنى فلا وجه لان يصير هذا وهذا في معنى هذان واما التنظير بما سمع

من ائمة النحو فابعد من الاول لان حلو حامض متحد ان معنى قطعا بمعنى مز
فاين هذا مما نحن فيه وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بمغير الخ
اجيب بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع
وفيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا ولا يخفى انه
خارج عن قانون التوجيه فان المعترض يمنع عدم مغيرية الثالث ويبين التغيير
بطريق السند على وجه لا شبهة على الناظر صحته فلا وجه لمنعه فيه بهذا الاسلوب
وقيل لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم
قولك وليس الا اثبات مجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت ولا دخل له في
المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا واما قوله فانه اذا لم يكن
هذا التشريك كان له ان يحتاج الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه
التغييرات والا لزم ان يكون منطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان يقول
والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا
هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغيير في الثاني دون الثالث
لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التخيير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث
على الثاني كان التخيير بين الاول والاخيرين بلا مرية واما قوله فانه اذا لم يكن الخ
فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض
آيات ربك الخ كلامه ههنا صريح في ان مراد صاحب الكشاف ان او
في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم
التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح ان مراده

مراده ان او في الآية ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على
الفعل المنفي فتفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة حيث قال الحاصل
ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل
لم يكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما يقول لم يكن
آمنت او لم يكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني
وتلخيصه ان العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او
كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم يكن
المحذوف على معنى لم يكن آمنت او لم يكن كسبت هذا كلامه هناك والعفو
ما قال ههنا اما اولا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت
خبر لم يكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت
مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على آمنت ولم يكن المقدر معطوف على لم يكن
المذكور عطف المفردات على المفردات واما ثانيا فلان او في مثل لم يكن
آمنت او لم يكن كسبت ايضا يفيد عموم النفي لان مدخول او يعتبر في البين حتى قالوا
ويجعل او واقعة في سياق النفي حكما ولهذا قال في تلخيص الجامع الكبير لو قال والله
لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه فدخل احدهما بر لان المراد بكلمة او التخيير
في الاثبات وتعم الافراد في النفي بدليله آثما او كفورا وآية التكفير
فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى
الخ قال صاحب الكشف وتبعه الشارح قال اصحابنا اذا قال والله
لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة

يعني حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا يبر فيمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه يحرم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا اقول فيه بحث لان تعليل تعذر العطف بانتفاء الازدواج اج
بين النفي والاثبات لم يكن في شرح من الشروح المذكورة فضلا عن عامة الشروح كيف وقد ذكر في التحرير وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير ان او اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج فان كان احدهما نفيا والاخر اثباتا فان صح المذكور اخرا غاية للمذكور اولا حملت عليها لمناسبة بين التخيير والغاية فكانت بمعنى حتى كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم وان لم يصلح غاية حمل على التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج بينهما وانت خبير بان هذا الكلام بعد ما افاد عدم تعليل التعذر بما ذكر كما هو المطلوب افاد تجويز العطف مع انتفاء الازدواج كما هو خلاف ما نقل عنهم لان التخيير الذي هو المعنى الحقيقي لا يكون الا في العطف وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم يصلح غاية حمل على التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج هذا وقد وقع في فصول البدائع في تقرير هذه المسئلة من الاقوال ما لا يخفى على الناظر فيه الا على هفوة واخلال فدخول الجنة لا يصلح منتهى لم اي للثبات عليه بان ينقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات عليه حين

يتناول مدلوله قطعا ويعينا لما اريد به من الحكم الشرعي ففي غاية الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين افادة الحكم الشرعي كما في المصرفتاني لهم ذلك القول دونه واما الزيادة فيلزمكم من حمل القروء على الحيض مقتضى قوله السابق ان يقول ههنا واما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكانه قال واما الزيادة فكما اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض احيب عن الاول بان الكلام في الخاص ليس كذلك بل هو عام او واسطة واشهره اما ان الكلام في الخاص فلان قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعا واما ان اشهر اعام او واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق ن عام وعند من شرطه واسطة واعترض عليه بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظمه وشمله فان انصرف عنه السؤال من وجه اياه من وجه آخر وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا او الجمع المنكر واسطة فهذا المنكر خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات من الشهر ان وعشر من الثالث فاشهر معلومات في قوة قوله شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا اقول اما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلاثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر لانه عام

عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترطه والفرق بان منقفان على كونه حقيقة في جملة خرج عنها بعض منها واما عن قوله وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا الخ فهو ان قوله اشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى الخ يعني لا نسلم انه لا تعتبر تلك الحيضة ويجب ثلاث حيض وبعض بل يعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزية وجبت بتمامها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام الزاما علينا ولا يتاتى للشافعي ان يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس ثلثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما لزام الواجب عليه ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله وليس الواجب الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكره بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر نعم يعد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة اراد بالمعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه بان يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه بان يقال لانا ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار ر وانت خبير بانه لا يفيد ابا حنيفة ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال يوجب ثلثة حيض كوامل غير الذي الذي وقع الطلاق فيه لكن لا يبعد ان

ان الذي وقع فيه غير معتبر بل غاية الامر انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة ثم وجبت بتمامها ضرورة عدم التجزية فان قيل لا مذهب للمانع فلنا هو مثارت فيما سبق ايضا فينبغي ان يقيد الشافعي ايضا فليتامل قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتداء الخ للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس لمجرد الانتهاء الى الحيض بل بضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل بجواز الاطلاق وينضم اليه التحرز عن لزوم تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر بحيث فاجاه الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرتها وقلة تلك المادة الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء انما كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يكن ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سياتي وبعد ما ثبت باي طريق ظهر كان كون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه فليتامل وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الآية الخ يعني ان قول المصنف فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي ان يكون مرتين في قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تعالى الطلاق تارة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيد الذكر لما ذكر بل الطلاق

واما حال عنه او صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل اختيار الشارح
ذلك لهذا قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته يعني لبيان ان المشروع
ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية
لازما للبيان الاول لان الطلاق اذا اوقع مرة بعد اخرى يكون اثنين لا محالة
فلا ينافيه قوله الآتي اي ثنتان لانه تفسير باللازم   ان فعل الزوج هو الذي
تقرر فيما سبق وهو الطلاق   يعني ان ما فعله الزوج من قول تخلص به المرأة
بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه سبب النزول فان الآية كما سيأتي نزلت في الخلع فدلت على
تسميته طلاقا   وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل الخ   الزيادة
على النص عبارة عن اثبات امر زائد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة
جزء او شرط او علة وترك العمل بالخاص اقوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده
صريح اللفظ بخلاف الزيادة   فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين
كلتاهما او احدهما خلع   فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين
او احدهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة
ان يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين يجوز ان يكون كلتاهما
او احدهما خلعا وافتداء   وبهذا يندفع اشكالان الخ   اي بما قررنا
من كلام يؤدي الى ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما
او احدهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان خفتم يقتضي

تعقيب وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها
عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين
وبيان الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مترتب على الطلقتين لزم كون
قوله تعالى فان طلقها بيانا للطلاق الرابع لان ما بعد الثلاث رابع بلا مرية
ووجه اندفاع الاول ان قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت
من التقرير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب
واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس مترتبا على الطلقتين ووجه اندفاع
الثاني ان قوله وهو مترتب على الطلقتين ممنوع بل المترتب عليه انه على تقدير
الخوف لا جناح في الافتداء غايته انه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين
وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور عقيب الفاء الخ
ثم اقول يندفع به اشكال اخر ايضا وهو الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق
مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق
فلم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على شرعية الطلاق بعد الخلع
ووجه الاندفاع ما اشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء
اذا افادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد افادت مشروعيته
بعد الخلع بلا مرية لان الترتب على الاعم يقتضي الترتب على الاخص بلا عكس
لكن يرد اشكالان الخ   يعني يرد على التقرير الذي اندفع به الاشكالان
آخران احدهما انه افاد اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو يقتضي

ان لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به ان
الخلع طلاق بائن وقد قال في الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان
مرتين قيد للطلاق كما مر وثانيهما انه يقتضي ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع
طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال
لا الخلع لانه يجب ان يكون بلفظ الخلع على ما هو الماخوذ في تعريفه واجاب عن الاول
عامة شراح الاصول فخر الاسلام وارتضاه الشارح بان كونه رجعيا انما
هو على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله تعالى الطلاق مرتان اما
ان يقيد بكونه رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن وعلى
الثاني لا يستقيم قول المص ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن ان يقال يختار
الشق الثاني ونقول معنى قول المص ذكر الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة فيكون
حاصل الجواب لا نم ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما
هو على تقدير عدم الحذف لا اخذ واجابوا عن الثاني بان الآية في الخلع لا الطلاق
على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس رضي الله تعالى عنه وكان
قد اعطى زوجته جميلة اخت عبد الله بن ابي حديقة على وجه الصداق
وكان النشوز منها اذ روي انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
يا رسول الله لا اعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في
الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت نعم
وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا فاختلعت منه بها وكان ذلك اول
خلع وقع في الاسلام اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر افاد وجوب

وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ كما زعم
الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون في بيان الضرورة التي
زعمتم انه في حكم الملفوظ بيانا ويمكن ان يقال دلالة ما ذكرنا من بيان الضرورة
على تقدير لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر
سبب النزول في الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمال الدليلين
بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما فليتامل   وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم الخ   يعني يجاب عن الثاني بانا سلمنا ان المفهوم من الآية هو
الطلاق على مال لكنه اعم من الخلع لما ذكر ولا شك ان الاعم يصدق على الاخص
ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي
لا يسلم اعميته من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين
فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف الخ   هذا سؤال على اصل الكلام يعني
ان ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب
وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك
لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة الثالثة
وذا يقتضي عدم جوازها ما قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقة بل ترك
العمل بفاء فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص اقوى في الفساد
من الزيادة ولهذا ذكره الشارح بطريق الاضراب   قلنا لو سلم فبالاجماع
والحديث المشهور كحديث العسيلة   يعني لا نم انها لو كانت للتعقيب لزم
الزيادة او ترك العمل بالخاص وانما يلزم لو وجب لعدم الافتداء والخلع على

الطلقة الثالثة وليس كذلك غايته الجواز ولا فساد فيه ولو سلم اللزوم احدهما
فانما لزم بالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعي يجوز النسخ به اقول في الاجماع
بحث لانه لا ينسخ به كما سياتي في موضعه ان شاء الله تعالى قوله لحديث العسيلة
فان ذلك الحديث كما سياتي فد ورد في ثلاث طلقات خلت عن الخلع
لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم يعني لا يقال في الجواب عن
قوله فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف الخ وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب
في الوجود كونه لمجرد العطف لجواز كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في
الحكم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوابع يفيد
الترتيب في الذكر فخصوص وضع الفاء يجب ان يكون في الوجود واعلم ان هذا
البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الخ يذكر المحققون ان
تفسير التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره
بترك الرجعة وهو القول المحل والمذهب الجزل وح لا دلالة في الآية
على شرعية الطلاق عقيب الخلع اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع
طلاقا باقية كما لا يخفى ارادة ان يبتغوا النساء نقل عن الشارح
انه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان لاحتياج اليها في صحة حذف اللام
اذ لا يشترط في حذفها سوى ان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل
مثل جئتك ان تكرمني وانما لم يحمله احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء
للوطي اشتغل الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح ههنا ابحاث ذكرنا
في مرآة الاصول ولا باس بان نذكرها ههنا ونزيد عليها بعضا من الفوائد

الترتيب

من الفوائد الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان
ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قد عدتم وجوب مهر المثل بالدخول او
الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان يحصل الاستدلال بقوله
الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء
المنفك عن المال صحيحا الا ان يكون صحيحا ومستوجبا للبضع ما انتفى او سكت
عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم
والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سياتي وههنا
كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد
وانما المتقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على
تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا
صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا
عليه فان قيل ما ذكرتم ينتقض بما اذا زوج المولى امته بعبده حيث يصح
النكاح ولا يجب المال قلنا فيه روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط اذ
لا فائدة في الوجوب لانه الزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية انه لا يجب
ابتداء وهي المنشاء للاشكال ودفعه ان العبد خارج عن خطاب قوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك لكن
المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح الخ يعلم من هذا ان لفظ

نكحت في قول المصنف التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها يجب
ان يقرا بصيغة المبني للمفعول : الا بالفظ خاص المناسب للكلام
المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف في مسئلة المفوضة ليس
ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره
المصنف يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقا للباء المشهور
ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب يعني انه حقيقة في القطع لغة وفي
الايجاب شرعا مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدار هذا اه
بقوله وعطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا في حقهن
آلية لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير
وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب هذا جواب عن قوله بقرينة تعديته
بعلى وقوله وقوله وما ملكت ايمانهم الخ جواب عن قوله وعطف ما ملكت
ايمانهم الخ وحاصل هذا اقرضنا بكر ردنا وبالثاني غير ما اريد بالاول وهو
معنى الايجاب يحصل المقصود بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولكن
هذا مخالف لتصريح الائمة بانه حقيقة الخ رد على ظاهره انه لو عدل عنه
لما قال خص فرض المهر اي تقديره وجوابه انه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة
في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا
في ان مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم الاحتياج
الى البيان وهو لا ينافي كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب
شرعا فظهر ضعف ما قيل ان اثبات الحجة على الشافعي رحمه الله تعالى يتوقف

نقل عن الشارح انه قال انما عدل
عما ذكره غيره من ان الابتغاء لفظ
خاص لان الذي يبطل في المفوضة

ان لنظ

يتوقف على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية
عبارة عن الشارع والمص تعرض للاخير والاصوليون للاول فلا عدول
فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير
ولم يقل به المص بل قال يكون فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا في المعنى
المذكور مع غاية وضوح المسند اليه ولم يبينها فليتامل ويحتمل ان اسناد
الفعل الى الفاعل الخ فيه بحث لان لفظ فرضنا من قبيل الجملة المركبة
فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن
حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام
والمشترك ونحو ذلك وهذا التدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض
ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب يجب ان يحمل الفرض ههنا على التقدير
دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى يستحيل ان يكون مقدار المهر اذ قد علمنا ذلك
من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ان اصل المهر الواجب هو المال فتدبر
تو برالاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى الخ اعلم ان الشافعي
ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قررا دليلهما في مسئلة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض
على دليل الامام الاعظم وابي يوسف اولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد اجاب
عنهما اصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله
تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علينا ان نحرر الكلام اولا ثم
نربط كلام الشارح الى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني يهدم حكم

حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها
بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول وهو اختيار
الامام وابو يوسف رحمهما الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي
وزفر رحمهما الله تعالى ووجه الثاني انه لو هدمها لاثبت حلا جديدا واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وبعد هدمها لا تكون الا باثبات
الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات
حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد
وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات
ولو سلم انها تثبته لكن بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما
لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره
قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب حنث ونحن نقول في اثبات
حقية اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى
تنكح ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة حيث روي ان امرأة رفاعة
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت
بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة
ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت
نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا
الحديث عبارة في اشتراط وطيه في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت به

بلا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده
اليها فانها لا تصلح واطية لا الوطي كما اختاره القدماء اسند لا لا بانه حقيقة
فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب
مجاز من لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد
لجواز كونه حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى
التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب
والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن
بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام
غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق
انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا
ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر
الفرق من حتى في الآية وحتى في الحديث والحديث مشهور يجوز الزيادة به على
الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل
الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وايضا تثبت المحللية
باشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه
عبارة في ذمهما واثبات خساستهما لانه عليه السلام ما بعث لعانا و
واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول
اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وفي الجواب عن قوله
ولو سلم انها تثبته الخ ان هدمه ما دونها بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد

باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للخفيفة بطريق
الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل لا يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم
لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيد
كزيادة الجرح في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اتحد
الاصل والزايد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الفايدة ولم يمكن ازدياد
الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فايدة فيه كتجديد
البيع بثمن غير الاول او نقول بتداخل الحلين كتداخل العدتين وهذا الجواب
وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه
واذا تأملت فيما ذكرنا من التحرير وامعنت النظر فيما صورناه باحسن تصوير تيقنت
ان قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان
اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطئ الزوج الثاني الخ اشارة الى تسليم
ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدمه ما دون الثلاث وقوله وجوابه ان المراد
الى قوله حيث قال لا حتى تذوقي ليس بجواب عن كلام الخصم بل بيان لكلام
متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات حقية اللازم والجواب عن ابطاله
وقوله جعل الذوق الخ اثبات لها وجواب عنه وقوله وبقوله عليه السلام اثبات
وجواب ايضا وقوله ففيما دون الثلث يكون الزوج الثاني الخ بيان لثبوت المطلوب
والاستدلال لكن ان قوله وبقوله عليه السلام عطفا على قوله بالحديث المشهور ليس
كما ينبغي لان حديث اللعن لا يثبت اشتراط الدخول بل محلليته باشارته وهدمه
ما دون الثلث بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام وفي ذكر العود دون الانهاء

الانهاء اشارة الى التحليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حيث
عطف قوله في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود واشار الى انه ايضا دال
بالاشارة هذا ما منحني الله الملك الوهاب من توضيح المقام المشتبه على كثير
من اهل الالباب . والحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب : وجوابه
ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء الخ — فيه بحث لان الايراد من
قبل الشافعي ان كان كما نقل لم يحتج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول
حجتنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات
حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لا ابطال النص جعل القطع
جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد
لانا نقول المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه تخصيصه
بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله تعالى جزاء كان
هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى والمقصود تصحيحه
حكم العام عند عامة الاشاعرة الوقف الخ   هذا الفصل لبيان
ما يفيده صيغ العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما ان الفصل الاول لبيان
ما يفيده الخاص بالنظر اليه قال الآمدي في الاحكام اختلف العلماء في معنى
العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له بخصوصه تدل عليه ام لا ثم نقل المذاهب
فلنكن هذا على ذكر منك اذ قد يقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا
ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس   ينبغي ان يحمل

هذا على التخصيص ابتداء لان التخصيص بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول
جائز بالاتفاق كما سياتي   واجري عنان انه مشترك   لا يقال ليس
في كلام المص ما يشعر بالاشتراك لانا نقول سياتي ان المص حاكي كلام القدماء
وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب ان يحمل الارادة في عبارته على الناشئة
من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية وسياتي له زيادة بيان ان شاء الله تعالى
ولانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة   لا يقال لا يلزم من
ذلك ان يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير
لانا نقول قول الشارح فيما سياتي على ان كون الجمع مجازا الخ جواب عن هذا
فلا تغفل   والجواب عن الاول انه يحمل الخ   لا يرد عليه اثبات اللغة بالاولوية
والترجيح مثل ما اورد على استدلال المذهب الثاني لان الكلام ههنا في اثبات
الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع لانه ليس من اقسامه بخلاف الاستدلال الآتي
فانه متعلق بالوضع كما سياتي   وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم   بيانه ان ابا سفيان بن حرب امير مكة حين اراد ان ينصرف من
حرب احد نادى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام
القابل فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله فلما دنى للمعاد خرج ابو سفيان مع اهل مكة
ثم القى الله تعالى الرعب في قلبه فندم على الخروج فلقي في الطريق نعيم بن مسعود الاشجعي
فقال له ابو سفيان الحق بالمدينة فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال ولك عشر من
الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس قد جمعوا
لكم   والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح   قيل فيه بحث وهو انا لا

لا نسلم ان في الاستدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح
وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث قال وعند البعض يثبت
الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح
يؤيد هذا حيث قال في التوضيح قوله لانه المتيقن لانه ان اريد به الاقل
فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين
والاول المراد بثبوت الادنى في عبارة المص ثبوته بحسب الواضع وكذا
بالمراد في عبارة الشارح في ثلث مواضع مراد الواضع فكانه قال ان اراد
المستعمل الاقل فهو عين مراد الواضع وان اراد ما فوقه فهو داخل في مراده
فيلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع
له وعلى الثاني جزء منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوك اذ ربما كان
مراده البعض فلا يتناول الكل اصلا وذلك لان المص والشارح حاكيان
وكل من حكى هذا المذهب واستدلاله من الافاضل كالآمدي وابن الحاجب
وشراح مختصره وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الآمدي في الاحكام
وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز فيما
علاه ثم قال واما شبه ارباب الخصوص فمنها ان تناول اللفظ للخصوص
متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن اولى وذكر لفظ الحقيقة
في مواضع ثلثه وقال المحقق في شرح المختصر قال قوم الصيغة حقيقة للخصوص
وهي في العموم مجاز ثم قال القائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا
اولا الى ان قال فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه

الى غير ذلك من عبارات القدماء ولا شك ان الحقيقة تتبع الوضع ثم اجابوا
بما ذكر في الشرح فوجب حمل عبارة المص والشارح على ما ذكرنا تحقيقا لمعنى
الحكاية فان المطلق ينصرف الى الكامل بحسب المقام ويؤيد ذلك ان المص
قال في المتن متصلا بهذا الكلام في الاستدلال على المذهب المختار ولا بد ان
يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه ان مجرد دلالة اللفظ عليه لا يكفي في العموم
بل لا بد من الوضع لما عرفت انه من اقسام الوضع ذكر الوضع في الشرح حيث
قال قد وضع الالفاظ لها تنبيها على ان المراد بالدلالة الدلالة الحقيقية لانها
المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح يعني بالوضع ليثبت كونه عاما
وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ   يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور
المعنى بل مع مساس الحاجة المطلقة من ارباب اللغات الى التعبير عنه والطعوم
والروائح وامثالها ليست كذلك ولا شك ان الاستغناء عن الوضع في مثله
بالمجاز او الاشتراك في غاية البعد   على ان هذا اثبات الوضع بالقياس
لا يقال الناقلون لم ينقلوا نص الواضع ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى
الفلاني بل علموا ذلك من الامارات والعلائم فلم لا يجوز ان يكون هذا ايضا
من جملة العلامات لا اثباتا بالقياس لانا نقول سياتي انهم وان لم ينقلوا
نصه كذلك لكنهم اخذوه من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب ان كثرة الاستعمال
بلا قرينة يكون دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل العقلي   وحرمها الى
الجمع بينهما وطيا   لما كان ظاهر العبارة يشعر ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك
وجهه الشارح بان المراد بالتحريم تحريم الجمع بينهما   فاشار المص الى ان تحريم الا

الاختين وطيا الخ   فيه بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملكا وبيعا
وشراء وهبة ووصية وغير ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات
من جهة النكاح لانه لا يعد مخصصا كما سيعلم ان شاء الله تعالى   المص فقال ابن
مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء
الطولى .   هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شرح اصول
فخر الاسلام وغيرهما هكذا من شاء باهلته اي لاعنته ان سورة النساء
القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى
هذا ينبغي ان يحمل سورة النساء الطولى في عبارة المص على سورة البقرة او
يقال الطولى نزلت بعد سورة البقرة والمتاخر عن المتاخر متاخر لكن هذا
موقوف على معرفة التاريخ   حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص
منه البعض   اعترض عليه بان هذا ان ابقى على عمومه ينقض نفسه والا فلا يصلح
للاستدلال وجوابه انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا
للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال   فان قيل لما لم يكلفنا الله
تعالى ما ليس في الوسع الخ   يعني يكفي في بقاء الامام القول بوجوب
العمل بالعموم الظاهر فان الاطلاع على ارادة المتكلم اي مقدار من افراد
العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل
بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل
الجواب ان الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال استوى
العلم والعمل في القول باعتبارها في حق احدهما دون الآخر تحكم   وقد يقال

ان العلم عمل القلب الخ   قال الامام فخر الاسلام في بعض تصانيفه مجيبا
عن السوال المذكور يريد ان السائل لما اعترف بعدم اعتبار الارادة الباطنة
في حق العمل الذي هو فرع وجب ان يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم الذي
هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب ورده
المتاخرون بانه منقوض بخبر الواحد والقياس فان كلا منهما يوجب العمل دون العلم
وبان عدم اعتبارها في حق التبع للاحتياط وهو في العمل لا العلم وبان الاصل
اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل اقول الكل مردود
اما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام مبني عليها بل انهما اوجبا
العمل دون العلم لانه يثبت بالظني دونه والظنية في الاول لاحتمال في طريقه وفي
الثاني لاحتمال في نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق العمل معتبرة
في حق العلم وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتامل فيه واما
الثاني فلان الاحتياط في جانب العلم اكثر منه في جانب العمل لان ترك العمل فيما اذا
وجب يقتضي الاثم وترك العلم فيما اذا وجب يقتضي الى التضليل او التكفير
وتقريره ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال الخ   اعلم ان محل النزاع
من العام هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب اصحابنا الى انه قطعي فيما
يتناوله من الافراد وذهب الشافعي الى انه ظني لان كل عام يحتمل التخصيص وهو
شايع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد فيكون ظنيا وحاصل جواب المص
انه ان اردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص اي قصر العام على بعض
المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او متراخ سلمنا انه شايع فيه

وقد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في كل واحد من مسئلة العدة
ومسئلة الجد مع الاخوة فان القولين في الاولى مشتركان في ان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل للاجماع وفي الثانية في ان حرمان
الجد غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل له ايضا وقد يكون القولان بحيث
لا يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيئان احدهما اشتراك
في حكم شرعي والآخر افتراق من امرين فهذا الافتراق ان كان ايضا مما حكم به
الشرع كما في مسئلة فوات الزوجين فالقول الثالث باطل مطلقا لانه مبطل
للاجماع لان القولين حينئذ مشتركان في كل واحد من الحكمين الشرعيين احدهما
ثبوت نسب الولد من احدهما والآخر ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت
من الآخر فالقول الثالث سواء كان قولا بشمول الوجود او بشمول العدم يكون
باطلا لابطاله الاجماع وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع فالقول الثالث ان
كان قولا بشمول العدم كان باطلا لابطاله الاجماع السابق وان كان قولا بشمول
الوجود لم يكن باطلا لعدم ابطاله الاجماع ولزم من هذا اي من تقرير الكلام على
المذكور ان حكم المص بانه اذا اشترك القولان الخ ليس على اطلاقه بل مقيد بما
اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمه افتراق او يكون وكان
مما حكم به الشرع او لم يحكم به لكن كان القول الثالث قولا بشمول العدم هكذا يجب
ان يفهم هذا المقام   ويحمل هذه المسئلة الخ   يعني ان المص لما قال اولا
فلا بد من ضابط وهو ان القولين الى قوله والا فلا وقال ثانيا بعد ذلك
نقول الى قوله من محل واحد ثم قال اما الاول فالاصل ان يكون مراده بالاول

ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه وان يكون مراده
بالاول ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد وبالثاني ان يكون حكما متعلقا
باكثر من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من القسم الثاني تبين ان المراد
بالاول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالثاني عدم اشتراكهما فيه لظهور ان
القولين في هاتين المسئلتين مشتركان في حكم واحد شرعي فلو كان المراد بالثاني
عدم اشتراكهما فيه لم يصح التمثيل بهما   فلا يخفى انهما خارجتان عن المبحث   الظاهر
انه خفي لان هاتين المسئلتين لا شك انهما داخلتان في الوجه الثالث لوجود المقتضي
وانتفاء المانع اما الاول فلان ابا حنيفة قائل بعدم افادة الملك في الملاقيح وافادته
في البيع بالشرط والشافعي قائل بعدم افادته فيهما فوجد اتفاقهما على عدم الافادة في صورة
بعينها واما الثاني فلان المانع من دخولها فيه اما كون الادلة مجمعا عليه وهو باطل
والا لوجب تقييد الوجه الثالث بكون الشيء من الصور غير مجمع عليه او انتفاء التعلق
بينهما وهو ايضا باطل لظهور ان لكل منهما تعلقا بالاخرى لاشتراكهما في ان البيع في
كل منهما فاسد ومنهي عنه واما قوله والمبحث هو انه اي فظاهر الاندفاع لان المبحث
كان مقيدا بكون القولين بالنظر الى الاختلاف في مسئلة واحدة لخرج بعض الامثلة المذكورة
عن المبحث لان القول الثالث فيه بالنظر الى الاختلاف في مسئلتين فتدبر واستقم
ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الخ   قد مر لما سبق في بحث تعريف الفقه
بالعلم بالاحكام الشرعية ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع
لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز ان يدرك بالرأي ان الخطاب ورد به
فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع وسيأتي تمام تحقيقه في

مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى   نعم يمكن ان يقال الخ   تحقيقه
ان معنى اتفاقهم على انه لا ربوا في غير الجنس اتفاقهم على حل الفضل فظاهر انه
حكم شرعي فلا يرد ما يتوهم ان عدم الربوا ليس بحكم شرعي بل عدم اصلي
وقيل على ان فيه شبهة   اي انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعي لتقدم الخلاف
في المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق وهذا القول
اورث شبهة فيه   واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي
لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في زمن الرسول والاجماع لا يكون الا بعده
وتقرير الجواب ان المختص بزمان الرسول انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب او السنة
واما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه بعده بناء على جواز ان يوفق الله تعالى
مجتهدي عصر ان يجمعوا على احد قولين ذهب اليه بعض الصحابة بعد ما انعقد اجماع
من قبلهم على خلافه غايته ان يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع
السابق لمصلحة فيه الى ان يوفق الاجماع اللاحق ثم يكون الحكم عنده ما اجمعوا عليه
كما هو الشأن في الناسخ والمنسوخ   فلما هو عام بالاضافة الى الجنس الخ
فيه بحث اذ لم يعتد هذا من صيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء انما يصح اذا
ورد الاستثناء في استعمال من يعتد به قوله ولو سلم فيه ابحاث لان قوله
فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتسليم خارجا عن قانون المناظرة
وان كان معارضة يرد المنع على قوله يكفي الاطلاق لكشف للاوضاع الخصم في
كتابة الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة خبر صورة لكنه نهي معنى اي لا تشاقوا
الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم الغير لانه نكرة معنى في سياق النفي

فتدبر قال وسبيل السبيل حقيقة الخ يعني ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسي اتفاقا بل المعنوي فيحتمل ان يراد به الاجماع وان يراد به اتباع الدليل وكون المعنى ويتبع الدليل في رايه كما يتبعه المومنين في ارائهم وليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان الحمل الاول اولى لان اقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس الذي هو اضعف الادلة داخل في مشاقة الرسول قال وسبيل لو عم الخ منشاوه قوله في الجواب عن السوال الاول بل هو عام يعني لو عم غير سبيل المومنين لزم اتباع المباحات لانها ايضا من سبيل المومنين فتركها اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحة ولزم ايضا الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه ايضا سبيلهم فلو تركوه واسندوا بالاجماع لاتبعوا غير سبيل المومنين مع لا يثبت حجية الاجماع وتقرير الجواب عن الاول ان غير سبيل المومنين عام خص منه ترك المباح للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا وعن الثاني ان ما قال ان اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع ليس داخلا في اتباع سبيل المومنين لكون تركه اتباعا لغير سبيل المومنين لان الاتباع هو الاتيان بمثل قول الغير لكونه فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك لانه مما ساق اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير يوضحه المثال المذكور في الشرح وبهذا التقرير يظهر ان قوله وان الاتباع بكسر الهمزة معطوف على خص ذلك وداخل تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع او انه لا يلزم فتدبر قوله وذلك مرتبط بقوله خص ذلك الى تخصيص المباح هو في اللغة التقدير والمساواة المتبادر من ظاهر

ظاهر العبارة ان يكون المساواة ايضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لانه متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال صاحب الكشف ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه واليه اشار الشيخ بقوله وذلك اي التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء قال صاحب الكشف ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وفي الشرع مساواة فرع للاصل الخ ان قيل فمن وجه جعل المساواة معنى لغويا للقياس فما وجه احدهما في المعنى الشرعي له قلنا معرفة وجهه موقوفة على معرفة مقدمة وهي ان عبارات القوم قد اختلفت في التعبير عن معنى القياس فعبر الكثير منه عنه بفعل المجتهد كالتعدية والتبيين والتعليل والابانة ونحو ذلك ولا يخفى بعده لان القياس مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصل كما ذكر الامام فخر الاسلام كالكتاب والسنة والاجماع فلا بد ان يوجد قبل فعل المجتهد واستدلاله كما يشعر به كلام فخر الاسلام ولهذا ذهب صاحب الميزان الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن الحاجب الى انه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع نعم قد يستعمل القياس في المعنى المصدري كما يشهد به التتبع لكنه غير مراد في هذا المقام اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشارح اختار ان يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوي لان الاصل ان يعتبر المعنى اللغوي في الشرعي ويناسب ايضا كونه دليلا من الادلة الشرعية فلا جرم اخذ بها في معناه

الشرعي ثم قال وذلك اي بيان ان القياس في الشرع هو المساواة انه اي القياس من ادلة الاحكام فيثبت ضرورة فعل اجتهاد المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به اي بالقياس وله اي ولذلك الحكم محل ضرورة اي ضرورة قيامه والمقصود اي مقصود المجتهد اثبات اي اظهار ثبوت ذلك الحكم اي مثل ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته اي ثبوت ذلك الحكم في محل آخر يقاس هذا اي ذلك الحكم به اي بالمحل الآخر فكان هذا اي ذلك المحل فرعا وذلك اي المحل الآخر اصلا ولا يمكن ذلك في كل شيئين مطلقا بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى ذلك الامر علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها اي مثل تلك العلة في الفرع وبذلك اي بثبوت مثل تلك العلة في الفرع يحصل ظن مثل الحكم وهو المطلوب المذكور بقوله والمقصود اثبات ذلك الحكم لثبوته في محل آخر وبهذا التقرير تبين ان القياس في الشرع هو المساواة المذكورة كما دل عليه قوله وذلك انه من ادلة الاحكام الخ فان قيل قوله لثبوته في محل آخر يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلنا اللام لا تدل الا على كون ثبوت حكم الاصل باعثا على اثبات الحكم للفرع وداعيا اليه اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة فتدبر هذا وانت خبير بان هذا التوجيه منقوض ببعض صور دلالة النص وهو صور المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية لانتقاله عنه لا يلزم من انتقاله عنه ثبوته في محل آخر لئلا يصح قوله بعده ولو سلم فالثابت في الفرع الخ بل المراد بانتقاله عنه ارتفاعه عنه مع بقاء وجوده كما هو المفهوم من ادلة امتناع انتقاله ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشبيه لا يقال نحن لا نقول بالوجود الذهني فكيف يصح هذا لانا نقول ليس المراد ههنا

ههنا بالوجود الذهني ما وقع الخلاف بيننا وبين الفلاسفة بل الصورة العلمية ونحن نقول بها وفيه بحث لان معنى التعدية الخ الجواب اما عن الاول فبانا لا نسلم اعتبار التباعد في المعنى اللغوي للتعدية كيف وقد قال في تاج المصادر التعدية در گذرانيدن وهو اعم من جعل الشيء متباعدا عن شيء ومن جعله سائرا الى شيء آخر مع بقاء اصله في الاول كما يقال فلان عدى الماء من النهر الى ولملاحظة هذا القسم قال المصنف بل يشعر ببقائه في الاصل واما عن الثاني فبان التعدية في اصطلاح التعريف سواء جعلت مجازا علاقته المشابهة او منقولا لا يحتاج الى وصف جامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا لما اعتبره المصنف معنى التباعد واما عن الثالث فبانه انما احتاج الى الاعتذار ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع اذ لا تتصور تعديته عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التباعد او السراية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان التسارع الى الغير ليس عين الباقي في الاصل وهو ايضا ظاهر فلو لم يتحدا نوعا ايضا لم يتصور القياس اصلا اذ لا يكفي الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم الاصل في الاصل مثلا اذا اتحاد النص للمساواة في القدر لا يكفي تعديته مطلق المساواة كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما عن الرابع فبان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعدية حكم المتحد من الاصل الى الفرع فان اريد الاتحاد الشخصي فظاهر البطلان وان اريد النوعي فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك واما قوله وذلك لانه مبني الخ فظاهر الاندفاع لانه ليس مبنيا على ذلك بل على ان يوجد معنى السراية في التعدية المصطلحة ههنا ايضا لانها ايضا اما استعارة او منقولة على انهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في الشرع في صحة الانتقال كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى

عمرو وسببية جزء الوقت للصلوة ونحو ذلك   وذكر فخر الاسلام ان
ركن القياس ما جعل علما الخ   يعني ان ركن القياس وصف جعل علامة
لم يعلم لسلا العدم القطع بعلية مما اشتمل عليه بان لما اي من الاوصاف التي
اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير
صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى
المعنى لما كان مستنبطا من النص وجب ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل
الفرع نظيرا له اي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اي حكم ذكر المنصوص من الجواز و الفساد
والحل والحرمة ونحو ذلك ثم وجوده اي بسبب وجود ذلك العلم في الفرع   وهذا صريح
يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما صريح في ان العلة ركن حيث جعله علمية
وفيه اي في كلام فخر الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة
فذهب المص يعني اذا كان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل والتعليل
تبيين العلة ذهب المص الى ان مراد فخر الاسلام من جعل العلة ركن القياس جعل
علما اركه اخذا من لفظ التبيين ومراده بالركن ما يتقوم به القياس وتحصل
فيكون نفس حقيقته   وهذا الكلام وجهين   يعني ان قوله ركن القياس
ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكر لكن الركن يحمل وجهين احدهما ان يراد به
نفس ماهية الشيء كما ذهب اليه المص والثاني ان يراد به جزء الشيء على ما ذهب اليه
ابن الحاجب ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير اي على تقدير ان يكون الركن
محتملا للوجهين الى ما ذهب اليه المص من الجزم بالمعنى الاول الجواز ان يراد المعنى
الثاني اذ لا حاجة على تقدير ان يكون المعنى الثاني محتملا الى الجزم بالمعنى الاول اولى

اقول الحاجة اليه انما نشأت من قول فخر الاسلام اما الحكم الثابت بتعليل النصوص
وقد قال المعترض وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل
فتدبر ولا تغفل عن قولنا سابقا اخذا من لفظ التبيين   وفيه نظر لان النافي بل
صرح الشرط والجزاء الخ   الجواب عنه انك ان اردت بالعلة التامة العلة الحقيقية
التي لا يمكن تخلف المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء انما هو لا يضر بالمقصود وان اردت
بها العلة المفيدة للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا نسلم عدم اقتضاء
الفاء اياها وقد سبق تحقيقه في مباحث حروف المعاني.   وقد سبق انه يجب ان
ان يكون الخ   وقد سبق فيه الاعتراض بان معنى العبارة ليس ما ذكره بل معناها
ان لا يتوقف على الاجتهاد وان خفي على بعض من يعرف اللغة   وجوابه ان اعتبروا
في معنى افعلوا الاعتبار الخ   لا نسلم ان معنى اعتبروا ما ذكره والا لاقتضى الامر التكرار
كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له وكانه انما قال وعلى تقدير
عدم العموم اشارة الى هذا السائل   وجواز ذلك لمعاذ الخ   هذا جواب
عن قوله ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ   فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام
الخ   ليس له شائبة ورود لان الكلام ههنا في الاحكام الشرعية التي من شانها
ان تثبت بالادلة الظنية فاين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة
المفيدة لليقين فقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضة   ولا يبعد ان يحمل
من العدل   هذا بعيد لقول المص بعد ذلك اي العدول عن القياس
ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا الخ   اي يرد اثبات اللغة بالقياس
على المتمسكين بالآية وتوجيه الورود ان يقال دلالة النص التي افادت حجية

القياس الشرعي تفيد بعينها حجية القياس اللغوي فان افادتها انما هي باعتبار
وجود معنى موجب للحكم وكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق فتوجه الجواب
بقوله وجوابه الخ   والتحقيق ان هذا الخ   هذا جواب عن البحث باعتبار
المنقول الثاني   وفيه نظر   لعل وجهه ان تجويز ان يعتبر القياس حكم النص
مطلقا باطل لامتناع تغيير اللغوي بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم يدل
على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغيير النص بالقياس   الا ههنا ان النص
يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية   لا يخفى ما فيه من الضعف
بل الوجه ان يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحالي لفظ الاجل فانه
لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه لحرف الغاية حتى لو قيل موجلا
بدل الى اجل كان هذا الحكم مستفادا منه بلا مرية   لان الابل من جنس
النصاب اسهل   هذا على تقدير ان يعطي الشاة من الشاة او الابل من
الابل واما اذا اعطيت الشاة من الابل فلا الا بتكلف   وقد اعترض على ثبوت
جواز الاستبدال بدلالة الخ   يعني ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم
تجب الزكوة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا لان الشاة مثلا لم
تتعين لقضاء الحوائج لجواز الاستبدال بل وجد شيء آخر مخلوق للثمنية
وتعذر الاستغراق ثانيا   حيث قال ايضا في هذا الموضع لو اريد الخ
فان حق العبارة ان يقال اذ لو اريد في هذا الجمع الخ   ولا مدفع له الا ما ذكرنا
يعني قوله وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصنف
الخ   فان قيل بل الحكم بطهارة المحل الخ   منشأ السؤال قوله وكون

ولزوم

وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا مع كونه مزيلا
متضمن امرين طهارة المحل   وفيه نظر   اي في الجواب التسليمي نظر
اما اولا فلانه لا عبرة بالعرف لوجدان الماء مباحا دون سائر المائعات
بعد ثبوت العلة واما ثانيا فلان ما ذكره يقتضي ان لا يرفع سائر المائعات
الحدث ايضا   وجوابه ان المعرف للعلة الخ   يعني ان للحكم فردين
احدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع الاول هو المعرف للعلة والمتقدم عليها والثاني
هو المعرف بالعلة والمتاخر عنها فلا دور   فان قيل هما مثلان اي آخر
يعني ان الحكمين مثلان وقد تقرر ان حكم الامثال واحد فكيف يصح التفرقة
وحاصل الجواب ان التفرقة بالجلاء والخفاء يعارض لا ينافي الاتحاد في الماهية
ولو ازمها لانهما ليسا من لوازم الماهية   ولقائل ان يقول الخ
يعني ان الوجوب الحادث لا يجوز ان يكون اثرا للفعل الحادث لاستلزامه اجتماع
موثرين على اثر واحد بالشخص لان الوجوب عندكم اثر الخطاب القديم فاذا كان
اثر الفعل ايضا لزم ما ذكرنا وتقرير الجواب ان معنى كونه اثرا للفعل ترتبه على الفعل
ومعنى كونه اثر الخطاب كون الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم الاجتماع المحال
وعلى هذا لا يبعد الخ   هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتاثير فعل
العبد في الخطاب الازلي ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه ايضا لا يحصل الا
من الشارع المخاطب فكيف يتصور تاثير فعل العبد فيه   المصنف وقد
قيل عليه انما يكون مستكملا الخ   قال قدماء المشايخ افعال الله تعالى ليست
معللة بالاغراض والا لزم استكماله بالغير واعترض عليه بعض المتاخرين

سبة

ع

بما نقل المص واجاب عنه بعضهم بما نقله ايضا كما ذكر في الكتب الكلامية واقول
الحق ان مراد القدما ليس ما اخذه المتاخرون بل مرادهم ان الغرض في العرف يعم
العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عللت افعاله تعالى
باغراض لتكون عليته تعالى معلولة للعلة الغائية فيكون في عليته محتاجا الى الغير فيلزم
استكماله بالغير به تعالى عنه علوا كبيرا علي ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص
الخ فان من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيتخلص ذلك
الشخص والعازم عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة واحتياج التعيين والتمييز
الى الدليل لا ينافي الخ رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل
لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل وبهذا يخرج الجواب الخ اشارة الى
قوله ولا بد له من مميز الى آخره واراد بالدليل الثاني قوله ولان التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج
الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل ولا يوجب كون الاصل
عدم التعليل ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل الخ هذا ايراد على قوله
في دليل الوجه الثالث ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر
الحكم على الاصل مع الحلول وذكر الاوصاف انما ذكر بهذين القيدين
تحقيقا للمعنى وجوب التعيين فانهما اذا وجدا كان القياس ان يجوز البيع فلم
يحز فتعين ان التعيين واجب وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل آه
فيه بحث لان قوله المص وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل
في الجملة موهم لذلك بلا شك لان معناه لا بد في تعليل النص مع ما قال الشافعي وهو

وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عداه من الدليل على ان هذا النص معلل
في الجملة فلما كان هذا ايضا لتعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل
على ان هذا النص معلل اوهم ان هذا التعليل ايضا موقوف على تعليل آخر وهلم جرا
وربما يقال ان استخراج العلة الخ هذا رد للجواب المذكور ووجهه
ان استخراج العلة واعتبار تاثيرها موقوف على كون النص معللا في الجملة كما علم مما
سبق فاذا اثبت كون النص معللا في الجملة باستخراج العلة كما يفهم من قوله فكلما
ثبت علية الوصف الى آخره كان كون النص معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة
فيدور ووجه اندفاعه منه انه يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم دون العكس
وانت خبير بانه يرد على تقريره كلام المص لا على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعليتها
واعتبار كونها مؤثرة موقوف على كون النص معللا في الجملة وليس كون النص معللا في
الجملة موقوفا على الجزم بعليتها بل على تميزها من الاوصاف في الجملة كما قال وعندنا
لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فالشرطيتان المذكورتان
تحتاج ان تعكسا بان يقال كلما ثبت كون النص معللا في الجملة ثبت تاثير الوصف
وكلما ثبت تاثيره ثبت عليته بمعنى الجزم بعليته فلا دور المص لا يجوز التعليل بعلة تختلف
في وجودها الخ اعلم ان من شروط صحة القياس ان لا يعلل بوصف مختلف فيه
وهو قسمان احدهما ما يمنع فيه الخصم تارة علة الاصل واخرى حكم الاصل وثانيهما ما يمنع
فيه تارة العلة في الفرع واخرى الحكم في الاصل واورد المص للاول مثالين ذكر الاول
بقوله كقوله في الاخ انه شخص الخ وتوضيحه موقوف على معرفة خلافه بيننا وبين الشافعي
وهو موضعين الاول ان الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان

القرابة قرابة ولاد او لا وعنده يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت الحكم في بني
الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين
بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود
القرابة المحرمة ولا يثبت عنده لعدم الولاد والثاني انه اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل
الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا كما عرف
في موضعه فاعلم ان الشافعي اذا علل في ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح
التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا
ظاهرا الا انا نقول ان اراد عتقه اذا ملك لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل
وهو ابن العم فانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاقه قصدا بخلاف الاخ وان اراد
لا يعتق بمجرد الملك وذكر الثاني بقوله وكقوله ان تزوجت فلانة فهي طالق الخ وتوضيحه
ايضا موقوف على معرفة خلاف بيننا وبينه سبق في بحث مفهوم المخالفة وهو ان
تعليق الطلاق والعتاق بالملك صحيح عندنا خلافا له اذا عرفت هذا فاعلم انه
اذا قال قوله ان تزوجت زينب فهي طالق معلق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق كان قياسا فاسدا لان العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل
وهو عدم الوقوع في قوله فان قوله زينب التي اتزوجها تنجيز لا تعليق فان صح هذا
بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله زينب
التي اتزوجها طالق لانا انما منعنا الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلنا به واورد
الثاني مثالا واحدا وهو ما ذكره بقوله او نثبت الحكم في الاصل الخ وتوضيحه ايضا موقوف
على معرفة خلاف بيننا وبينه وهو ان المكاتب اذا قتل عمدا وترك وفاء ووارثه سيده

سيده فقط او لم يترك وفاء وله وارث يقتص ولو ترك وفاء ووارثا لا يقتص
عندنا وعنده يقتص ان كان قاتله عبدا اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا قال
في مسئلة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق
فلنا العلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق
للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا بعجزه عن اداء النجوم
فيستحقه السيد وان يصير حرا باداءها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم
يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته
له في العلة وان بطلت يمنع حكم الاصل ونقول يقتل الحر بالمكاتب وبهذا التقرير
ظهر ان المراد بالاجماع في قول المص او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع ليس الاجماع
المصطلح بل اتفاق الخصمين ولو بالنظر الى بعض الصور.



